

8534 2850 0521 8024

GEORGE CAFFENTZIS
LOS LÍMITES DEL CAPITAL

DEUDA, MONEDA Y LUCHA DE CLASES



George Caffentzis

Los límites del capital
Deuda, moneda y lucha de clases

George Caffentzis

Los límites del capital

Deuda, moneda y lucha de clases

Traducido por
Elena Marengo
Carolina Friszman
Nancy Viviana Piñeiro
Nicolás Olucha Sánchez



**FUNDACIÓN
ROSA
LUXEMBURGO**



Caffentzis, George

Los límites del capital / George Caffentzis. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón y
Fundación Rosa Luxemburgo, 2018.

148 p. ; 17x 11 cm.

ISBN 978-987-3687-43-3

1. Economía Política. 2. Filosofía Política. I. Título.
CDD 330.01

Diseño de cubierta: Diego Maxi Posadas

Traducción: Elena Marengo, Carolina Friszman, Nancy
Viviana Piñeiro y Nicolás Olucha Sánchez

Corrección: Mariano Pedrosa

Maquetación y cuidado de la edición: Tinta Limón

Esta publicación fue apoyada por la Fundación Rosa
Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de
Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).



© 2018, de la edición, Tinta Limón y Fundación Rosa
Luxemburgo

© 2018, de los textos, George Caffentzis

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Sacar del clóset a la deuda. ¿Por qué el feminismo hoy confronta a las finanzas?
por Luci Cavallero y Verónica Gago | 7

Presentación. Reflexiones en y sobre el nuevo contexto geopolítico
por Fundación Rosa Luxemburgo | 13

La vida cotidiana a la sombra de la economía de endeudamiento | 17

¿Trabajo o energía o trabajo/energía?
Sobre los límites de la acumulación capitalista | 55

La filosofía del dinero de George Berkeley | 93

Comunes contra y más allá del capitalismo
por George Caffentzis y Silvia Federici | 119

Sacar del clóset a la deuda

¿Por qué el feminismo hoy confronta a las finanzas?

por Luci Cavallero y Verónica Gago

Reunimos aquí cuatro textos del filósofo George Caffentzis –uno en co-autoría con Silvia Federici– y de cada cual extraemos preguntas para nuestro presente. Los textos, en este sentido, funcionan para *actualizar* y *sistematizar* discusiones reabiertas hoy desde las luchas feministas. Son éstas las que obligan, desde un punto de vista situado, a volver a pensar cuestiones claves como el dinero, la deuda, las expropiaciones, el trabajo y lo común.

1. ¿Cómo funciona el endeudamiento como “contra-revolución en la vida cotidiana”?

Desde la acción del 2 de junio de 2017, cuando gritamos frente al Banco Central de la República Argentina ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!, repartimos volantes y leímos un manifiesto con el mismo título pusimos en escena y en el debate público el endeudamiento privado, doméstico y familiar como un problema del feminismo. Nos preguntamos entonces qué significa ser insumisas de las finanzas. Empezamos así a problematizar la dinámica abstracta de las finanzas en su relación con la vida cotidiana, con las formas de la violencia en los hogares y en los diversos territorios y con las modalidades actuales de explotación del trabajo.

Aquella acción tuvo resonancias múltiples. Una de las más interesantes es el modo en que para el 4 de junio de 2018, distintos sindicatos se apropiaron de esa consigna para hacer sus convocatorias a la marcha NiUnaMenos. En el medio, se estaba iniciando uno de los procesos más acelerados de endeudamiento público de la historia argentina que terminó con la negociación con el Fondo Monetario Internacional (FMI), una devaluación brutal de los salarios y un recorte del presupuesto público que incluyó la eliminación de trece ministerios.

Con anticipación, desde la perspectiva feminista, se logró trazar la conexión entre endeudamiento privado, doméstico, y endeudamiento público, mostrando el tipo de máquina de obediencia que se retroalimenta y que instala la matriz de la deuda como régimen específico de explotación y extracción de valor.

Unos meses después, la reunión en Buenos Aires del Women20 (el grupo de mujeres que hace parte del G-20) fue contestada también desde el movimiento feminista, impugnando el intento de apropiación neoliberal de nuestras luchas. Se discutieron desde las calles las propuestas de “inclusión” financiera, laboral, digital y rural que impulsan la mediación bancaria como forma financierizada de la “inclusión” en clave emprendedora-empresarial.

Hoy vemos cómo las finanzas aterrizadas en los territorios han construido una red capilar capaz de, por un lado, proveer financiamiento privado y carísimo para resolver problemas de la vida cotidiana, derivados del ajuste y la inflación; por otro, estruc-

turar la temporalidad de una obediencia a futuro, culpabilizando e individualizando la responsabilidad de unos despojos que han vaciado los territorios de infraestructura (de la salud a los servicios de agua, pasando por la provisión de alimentos).

En este sentido, la “contrarrevolución de la vida cotidiana” operada por el endeudamiento busca confiscar tanto el deseo de transformación que se organiza colectivamente (en contrapunto con la vergüenza individual de la deuda) como encadenar la reproducción a la deuda, ya que hoy el hecho mismo de vivir “produce” deuda.

Cuando decimos ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!, desde el feminismo se impulsa un movimiento de politización y colectivización del problema financiero que tiene un triple vector de radicalidad: 1) le pone cuerpo y narración concreta a la abstracción financiera; 2) asocia el problema de la deuda a las violencias contra los cuerpos feminizados, ya que vincula el endeudamiento de las economías domésticas –sostenidas en su mayoría por mujeres– con la falta de autonomía que nos expone aun más a las violencias machistas; 3) asocia las actuales formas de explotación laboral tanto a nivel de las economías llamadas formales y asalariadas con las consideradas no asalariadas con los dispositivos financieros.

Es posible retomar desde aquí lo que Caffentzis plantea como punto estratégico de conexión entre las luchas: hoy desde el movimiento feminista es posible sacar del closet a la deuda; es decir, visibilizar su modo específico de expropiación y la estructura de obediencia que implica.

2. ¿Qué significa que el límite del capitalismo sea “subjetivo”? ¿Cómo el feminismo actualiza hoy la relación entre trabajo y luchas?

Caffentzis plantea aquí una discusión con quienes apuestan al fin del capitalismo por la vía del colapso de los recursos energéticos. Como una suerte de venganza-límite impuesto por la “Madre Naturaleza”. Nos interesa el problema que ubica en esta perspectiva: el abandono de la pregunta sobre la dimensión subjetiva de la producción de valor. Las dos cuestiones no pueden disociarse: no hay cómo entender las formas actuales neo-extractivistas sin mapear su articulación concreta con las formas actuales de explotación del trabajo. La noción de un “extractivismo ampliado” que conecta los despojos en territorios urbanos y campesinos con la financierización de los derechos sociales y traza el vínculo entre las formas más precarias de trabajo y los dispositivos financieros (bancarios y no bancarios), permite no escindir la cuestión del trabajo (en sus múltiples formas) y la cuestión de los recursos (de los energéticos a las tierras). La noción de “extractivismo ampliado”, entonces, evita “naturalizar” y esencializar los recursos llamados naturales y, a la vez, desplaza la discusión a otro de los puntos que están en este libro: ¿a qué llamamos lo común e incluso lo comunitario?

Claro está que cuando hablamos de explotación del trabajo nos referimos a un trabajo que no mantiene los límites ni la fisonomía dada por el salario. Y esto también está planteado en la relación que Caffentzis traza entre la clase trabajadora contem-

poránea (entendida en un sentido muy amplio) y su relación con el endeudamiento.

Ahora, ¿qué significa que el límite del capitalismo es “subjetivo”? Por un lado, pone una exigencia fundamental a la pregunta sobre qué es el anti-capitalismo hoy. Lo quita de un a priori dogmático o un enunciado abstracto. El problema de lo subjetivo, para Caffentzis, es un problema de “paciencia” de lxs trabajadorxs, las amas de casa, lxs studentxs, lxs migrantes, etc. unidxs por el dispositivo de la deuda: ¿cuánto se soportan las condiciones de violencia que hoy necesita el capital para reproducirse y valorizarse?

Hoy es el movimiento feminista, más que otras políticas de izquierda, el que plantea una disputa justamente sobre lo “subjetivo”: es decir, sobre los modos de desobediencia, desacato y rechazo a las dinámicas de violencia actuales, conectadas íntimamente con las formas de explotación y extracción de valor. A través del proceso de organización del paro internacional feminista hemos impulsado este punto también estratégico: visibilizar y conectar las dinámicas no reconocidas de trabajo, rechazar la jerarquía entre lo productivo y lo reproductivo, y construir un horizonte compartido de luchas que reformula la noción misma de cuerpo, conflicto y territorio.

3. Los elementos considerados “no económicos” son la clave de la economía crítica. Y esto es hoy lo que la economía feminista puede desplegar como perspectiva ampliada y radical de la “economía”.

En este sentido, Caffentzis aporta problemas fundamentales: la filosofía del dinero como una cuestión a la vez espiritual y material, el vínculo entre deuda y vida cotidiana, las finanzas y los afectos, los procesos renovados de acumulación originaria y, también como lo aprendimos de Silvia Federici, los modos de criminalizar los saberes y poderes que se oponen a los cercamientos.

Por eso desde la economía feminista se actualiza hoy la crítica de la economía política. Desde la economía feminista no se plantea una inclusión subordinada de las mujeres al mercado laboral tal como existe. Porque no se reduce a cuestión de cupos, brechas ni techos de cristal. Porque un feminismo que se asume anti-neoliberal no quiere, como dicen las Mujeres Creando, una porción del infierno neoliberal.

La economía feminista implica una redefinición, desde los cuerpos diversos, de lo que es trabajo y expropiación, de los modos de hacer comunitarios y feminizados donde se disputan las economías populares, de las finanzas como guerra contra nuestras autonomías. Es así que redefinimos en la práctica qué significa desobedecer y, por tanto, marcamos los límites de la apropiación del capitalismo neoliberal de nuestras formas de vida y de deseo.

Presentación. Reflexiones en y sobre el nuevo contexto geopolítico

por Fundación Rosa Luxemburgo

Oficina Buenos Aires

La diversa y profunda obra del filósofo norteamericano George Caffentzis puede pensarse como una invitación a la acción y reflexión política. Por esto, la presente traducción, que consiste en una breve selección de textos en torno al endeudamiento, la energía y los comunes, representa una apuesta a profundizar el diálogo y la articulación entre quienes venimos pensando y construyendo otras realidades.

Porque, como el autor escribe, dentro del aparente bloque monolítico de relaciones capitalistas, existen diversas disputas que abren grietas a los sentidos y prácticas imperantes. Por ejemplo, el término “bienes comunes” –definido en relación a aquellos ámbitos de la naturaleza o espacios de uso compartido que hacen a la vida en común, que garantizan un bienestar y una reproducción social digna– se ha extendido por América Latina entre movimientos y organizaciones que defienden los territorios frente a procesos expoliadores, tanto en ámbitos rurales como urbanos. Al mismo tiempo, tras la oleada neoliberal la defensa y recuperación de lo público-estatal, los comunes también han sido parte de un intenso debate, ponderados como reserva de “trabajo social” e incluso como herramienta imprescindible para contrarrestar el poder y los impactos negativos del mercado. Entre las diversas vertientes del debate

en torno a los comunes, también se encuentra la economía popular, que cuenta con numerosas expresiones y alcances en los márgenes del mercado formal desde donde se visibilizan y valoran, algunas veces, prácticas democráticas y cooperativistas que apuntan a la construcción de circuitos de producción y comercio justos.

Tanto por un origen reactivo u ofensivo, estos espacios buscan profundizar autonomía y dotar de mayores capacidades de para una reproducción digna de la vida social. Ahora, si tales entidades “no dominadas” por relaciones capitalistas representan un activo estratégico es materia de un profundo y rico debate desde hace siglos en las corrientes de izquierda, que han puesto el foco en discutir desde su supuesta neutralidad hasta la potencia de cada modelo como salida sistémica. En este plano, encontramos propuestas diversas que incluyen desde esquemas de convivencia entre el Estado, el mercado y el “tercer sector” hasta corrientes de “comunes anti-capitalistas”, que justamente buscan cuestionar y romper la pretendida armonía. Los escritos de Caffentzis atraviesan estos debates y proponen nuevas miradas para pensar viejos problemas.

Al mismo tiempo, si bien el debate está abierto y ha tenido respuestas situadas, estos espacios sufren constantes embates del mercado para incrementar su injerencia, especialmente desde las finanzas. Tanto la naturaleza como los bienes públicos y la economía popular sufren una creciente presión para “financionalizarse” o privatizarse, sea vía medidas de protección al medio ambiente fruto de

la valorización financiera (conocido como capitalismo verde) o mediante un creciente endeudamiento asentado en el patrimonio público. En la misma línea, la deuda se extiende hacia otras escalas y tipo de población: aquella que antes el mismo mercado “excluía”, pero ahora, dado su tratamiento intenso y en “escala”, se vuelve rentable y sujeta a dominación en un largo plazo. Ejemplo de esto último son nuevos mecanismos de micro-finanzas y consiguiente endeudamiento desde entidades no-bancarias. Estas corrientes de endeudamiento, además, se expanden rápidamente sobre los derechos sociales conquistados históricamente: salud, vivienda, educación, servicios públicos u otros.

Por último, en el incesante proceso de acumulación, los ataques sobre estos espacios no parecen respetar fronteras nacionales, pero sí definir particularidades en sus modos y formas. Algo que cuenta con mayor recorrido en los Estados Unidos, y que Caffentzis ha buscado reflexionar de forma estratégica, hecho que ha volcado en diversas prácticas militantes. Entonces, cómo se perciben varía de acuerdo a las latitudes y países en momentos dados. Comprender similitudes y diferencias en los procesos de resistencia y organización, si hay enemigos comunes, o las alianzas disponibles y aquellas por crear, forma parte de las tareas estratégicas frente a la “dictadura del capital”, y sobre todo frente al creciente peso de las finanzas. Hecho que, como ha investigado Caffentzis, no se reduce a este período histórico particular, sino que encuentra raíces en el mismo proceso de expansión colonial.

Entonces, aportar a diversos ejes del debate político es una apuesta central de la presente publicación. Algunas de las reflexiones que surgen de su lectura giran en torno al rol y la importancia que tienen hoy las deudas y otros mecanismos financieros en tanto pretendido vehículo de garantía de derechos; a quiénes son y qué formas asumen los acreedores y los acreedores de los acreedores; qué alcance y relación tienen las finanzas con sujetos de derechos, como la naturaleza y sectores populares; y qué dinámicas se crean y destruyen en los albores de la crisis sistémica que atravesamos. Porque, ¿qué pasaría si dejáramos de pagar todas nuestras deudas? ¿Qué pasaría si todos los tomadores de créditos hipotecarios, o de aquellos atacados por el incremento de los servicios públicos, de repente, colectivamente, frenaran el flujo hacia el sistema financiero y de endeudamiento constante? ¿Y qué pasaría entonces con esos espacios comunes? ¿Qué rol podrían jugar? ¿Qué nuevas redefiniciones necesitaríamos encarar? En definitiva, qué organización necesitamos dentro de qué tiempo.

La obra de George Caffentzis es amplia y rica. Esperamos que este sea un primer aporte a un proceso amplio de traducción y diálogo en torno a su pensamiento.

Octubre de 2018

La vida cotidiana a la sombra de la economía de endeudamiento¹

*Solo los deudores pueden librar de su deuda
a los deudores.*

Lema inspirado en el poema
de Bertolt Brecht, *O todos o ninguno*

1. El endeudamiento: contrarrevolución de la vida cotidiana²

En este artículo, analizaré algunos aspectos de la vida cotidiana que han sido afectados por el desarrollo de una economía de endeudamiento (haré hincapié en Estados Unidos, porque conozco mejor ese caso y porque en los últimos años estuve comprometido con organizaciones de ese país contrarias al endeudamiento). Compararé las consecuencias que tiene el hecho de que el endeudamiento y no el salario sea

1 Traducido por Elena Marengo.

2 Salvo que se indique expresamente lo contrario, las traducciones de los autores citados son propias. Las citas de fragmentos de Marx, así como la referencia a número de página, corresponden a las siguientes ediciones en español: Marx, K. (1965a). *El capital*, vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica [1946], traducción de Wenceslao Roces. (1965b). *El capital*, vol. 3, México: Fondo de Cultura Económica [1946], traducción de Wenceslao Roces. Y “Manuscritos de París”, en Marx, K. (2012). *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista, Crítica del Programa de Gotha*, Madrid: Gredos, traducción de José María Ripalda. [N. de la T.]

la relación monetaria primaria de la clase trabajadora con el capital. Para concluir, paso revista al movimiento contrario al endeudamiento que está surgiendo en Estados Unidos, cuyo objetivo es producir una “revolución de la vida cotidiana” a la sombra de la economía de endeudamiento.

La vida cotidiana, la teoría de las necesidades y el endeudamiento

El desarrollo de una ciencia o una teoría de la vida cotidiana y la cuestión de cómo llevar adelante la cotidianeidad están directamente vinculados con un intento de comprender la dinámica de la acción fuera de los procesos de trabajo y valorización inmediatos que, en su mayor parte, coincidían con el trabajo asalariado tal como este se desenvolvía en el recinto de un lugar de trabajo oficialmente reconocido, como una fábrica, una oficina, una mina o una granja. Esa ciencia sería particularmente importante para los marxistas y otros movimientos anticapitalistas, que deben afrontar interrogantes como estos: si el análisis marxista del capitalismo es correcto, ¿por qué no se unieron hace ya mucho los trabajadores para romper sus cadenas y conquistar el mundo? ¿Por qué la revolución anticapitalista resulta tan difícil de realizar si es que —según un adagio contemporáneo— los oprimidos y explotados por el capitalismo son el 99% de la población?

Teóricos como Henri Lefebvre y los situacionistas intentaron precisar y describir el rumbo de esa “variable oculta” y contrarrevolucionaria de la vida

capitalista que estaría directamente frente a nuestros ojos y que explicaría las paradojas anteriores. Su respuesta fue que esa variable era *la vida cotidiana misma* (Lefebvre, 1991, 2002, 2005; Vaneigem, 2012; Debord, 1970). En la vida cotidiana hallamos, por un lado, las fuerzas que atan al grueso de la clase trabajadora al capital y, por el otro, las fuerzas liberadoras ocultas que solo esperan el momento de estallar. Los situacionistas —en parte discípulos de Lefebvre y, en parte, sus rivales más formidables— sostenían que la “revolución de la vida cotidiana” era la solución teórica y práctica de la paradoja marxiana.

Con todo, uno de los principales problemas con respecto al análisis de Lefebvre y sus acólitos era la desvinculación de las dos esferas de la vida en el capitalismo: la esfera productiva y la reproductiva, el trabajo y la vida cotidiana. Separar el estudio de la vida cotidiana del lugar de trabajo oficial parecía garantizarle la autonomía de lo “económico”. Si bien Henri Lefebvre nunca definió con precisión las fronteras territoriales de la vida cotidiana, parece haberla situado en la esfera de los valores de uso, es decir, la utilidad de cosas que se descubre en “la huella histórica”, como lo diría Marx (1965a, p. 123).

Considerados en conjunto, los productos y el trabajo constituyen el “mundo humano”. Ahora bien, ¿dónde y en qué esfera se actualiza la relación entre los hombres vivientes y los objetos de consumo? ¿En dónde se transforman estos en bienes en el sentido concreto del término? ¿Cómo se lleva a cabo su

apropiación? En la vida cotidiana, esa esfera en la cual confluyen las necesidades y los bienes... A la par de un estudio científico de las relaciones de producción, que es territorio de la economía política, existe entonces un lugar para el estudio concreto de la apropiación: para una teoría de las necesidades. Ese estudio abarca conceptos filosóficos y los vuelve concretos; en cierto sentido, renueva la filosofía devolviéndola a la esfera de la vida real y de lo cotidiano sin permitir por ello que desaparezca en su seno. (Lefebvre, 1991, p. 91)

Por mi parte, rechazo la división conceptual entre teoría de las necesidades y economía política, o entre producción y reproducción. Y al hacerlo, yo también recupero la filosofía de modo que pueda llevarnos a una “filosofía del endeudamiento” útil para quienes toman parte en el naciente movimiento de deudores de Estados Unidos y de otras partes del mundo.

La vida cotidiana y el endeudamiento

Dado que un supuesto habitual entre los teóricos de la vida cotidiana es –como dice Lefebvre en el pasaje anteriormente citado– que el ámbito creador de valor en la vida (el trabajo y el proceso de valorización de la economía política) debe distinguirse del proceso de invención y satisfacción de necesidades, pocas veces se incluyó el endeudamiento de la *clase trabajadora* en los análisis de la vida cotidiana o de la economía política. ¿Por qué?

Visto desde la economía política, se trata de una laguna comprensible. Marx y sus contemporáneos escribían al comienzo de una etapa de transición en el “endeudamiento de la clase trabajadora”; era la década de 1860 (época en que se formaron en Alemania las primeras cooperativas de crédito y se eliminó la prisión por deudas).³ En esos años, las deudas de la clase trabajadora eran una relación entre un obrero y otro, entre un obrero y su jefe, o entre un obrero y un comerciante. En cambio, a comienzos del siglo XX, comenzó el endeudamiento con bancos y grandes firmas de capital mercantil (planes de financiación en cuotas) (Cross, 1993, p. 148). Si uno analiza las demandas de los trabajadores en los tribunales registradas en el siglo XIX, se observa que la mayor parte de los demandantes eran empleados o pequeños propietarios de tiendas que hacían negocios con los trabajadores. A Marx no se le ocurrió que, a la larga, la mayor parte de la clase obrera de Estados Unidos terminaría siendo cliente del sector financiero del capital. Solo cuando los salarios se generalizaron y estabilizaron lo suficiente para cumplir la función de garantía en un préstamo bancario, los obreros quedaron habilitados para presentarse como solicitantes de créditos ante las instituciones financieras. Circunstancia que solo ocurrió a escala

3 En 1869 la ley denominada *Debtors Act* puso fin a la prisión por deudas en Inglaterra. A continuación, presentamos una lista de cuándo caducó la prisión por deudas en distintos países: Irlanda, 1872; Escocia, 1880; Francia, 1867; Bélgica, 1871; Suiza y Noruega, 1874; Italia, 1877. No hay datos comparables con respecto a Estados Unidos, porque en ese país la legislación variaba según los estados.

masiva después de la Segunda Guerra Mundial, primero en Estados Unidos y después en Europa, mucho después de que Marx escribiera *El capital*.

De hecho, la oferta de créditos para la clase obrera ni siquiera hoy en día es uniforme. El Banco Mundial estima que hay alrededor de 2.500 millones de personas que no tienen vínculo alguno con el sistema bancario. Me dicen que en México, incluso hasta este siglo XXI, la mayoría de los trabajadores asalariados todavía no tenían acceso a las tarjetas de crédito y otros instrumentos financieros. La principal excepción la constituían los trabajadores del Estado, cuyos puestos eran (en algún momento) relativamente estables y cuyos salarios tenían el carácter de garantía. De ahí que esos trabajadores fueran las principales víctimas de la crisis financiera de 1994-1995.⁴

La categoría de alienación es particularmente decisiva en este caso, de un modo que Marx no desarrolló (si se la compara con el elaborado análisis que hizo del trabajo asalariado alienado—o enajenado— y de la producción de mercancías, tanto en sus escritos de juventud como en los últimos [Marx, 1965a]). En parte, esa disímil atención que se prestaba a los salarios de la clase obrera y a sus deudas se debe a que, en la época en que Marx escribía, los trabajadores recién comenzaban a percibir salarios en dinero y el proletariado todavía no tenía la categoría de deudor con respecto a las instituciones financieras y el capital en general (Linebaugh, 1991, pp. 436-438).

4 Entrevista con Alfonso Ramíerez, 29 de octubre de 2013.

Siempre que escribe sobre acreedores y deudores, Marx habla de capitalistas, jamás se refiere a la clase trabajadora. Y cuando habla de endeudamiento, se refiere al endeudamiento con fines de lucro (es decir, el crédito tomado para acrecentar beneficios); nunca se refiere al endeudamiento con fines de uso (es decir, al crédito tomado para comprar y consumir un valor de uso).⁵ De hecho, para Marx, el valor de la fuerza de trabajo “es el valor de los medios de vida necesarios para asegurar la subsistencia de su poseedor” (1965a, p. 124). En otras palabras, si el salario fuera igual al valor de la fuerza de trabajo, satisfaría las necesidades de subsistencia del trabajador y no lo obligaría a endeudarse. Por ende, el endeudamiento de la clase trabajadora con bancos y otras entidades financieras no era pertinente para el análisis que Marx hacía del capital, y la noción de endeudamiento era innecesaria para comprender las relaciones de clase en el seno del capitalismo industrial de su época. Transcurrirían más de cincuenta años hasta que los trabajadores pasaran de la ambivalente conquista de salarios monetarios a su ingreso en el reino de los créditos y las deudas.

5 Ver Marx, K. “On James Mill”, donde hace una descripción en agraz del sistema crediticio, que trata de manera muy distinta al capitalista y al pobre trabajador: “[...] la antítesis entre capitalista y trabajador, entre grandes y pequeños capitalistas, se acentúa porque solo se otorga crédito a quien ya tiene [capital], y esa es una nueva oportunidad de acumulación para el hombre rico, o porque el pobre confirma o niega toda su existencia según la voluntad y el juicio arbitrarios que el rico dictamina sobre él, y así la totalidad de su existencia depende de esa arbitrariedad (citado en McLellan, 2000, p. 124).

Marx resumió su punto de vista sobre el endeudamiento como asunto que preocupaba solamente al capital en el siguiente fragmento: “El valor de uso del dinero prestado consiste en poder funcionar como capital y en producir, como tal, en circunstancias usuales, la ganancia media”. (1965b, p. 339).

Bastan estas referencias como ejemplo de la larga ceguera de la economía política al endeudamiento de la clase trabajadora. Contemplemos ahora la ausencia de ese tema desde el lado de la teoría de las necesidades en la vida cotidiana.

Quienes, como Lefebvre, escribían en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial y lamentaban el auge de la sociedad de consumo (mientras desarrollaban la teoría de las falsas necesidades) no tenían en cuenta las consecuencias que tendría para los trabajadores el endeudamiento creciente, que los ataba al capital (Lefebvre, 2002, pp. 10-11). Pues Lefebvre y sus colaboradores no parecen haber tenido en cuenta que, para “comprar compulsivamente”, la mayoría de los trabajadores tienen que “pagar a crédito”. De hecho, el endeudamiento de la clase trabajadora pronto se transforma en la imagen especular oscura del consumismo (en otras palabras, incremento del trabajo futuro necesario para pagar la deuda).

La crítica moralista del consumismo y de la atención que los trabajadores prestan a los bienes de consumo impregna toda la literatura izquierdista sobre la vida cotidiana desde la década de 1960 hasta la actualidad, e incluso aparece a veces en las obras de Lefebvre y los situacionistas. Sin embargo, el pro-

blema real no radica en el placer que los trabajadores obtienen del valor de uso de esos bienes –como si un toque de la varita mágica del capitalismo hubiera transformado, como Circe, a la clase trabajadora entera en una piara de cerdos–; no, el problema real estriba en el precio que los trabajadores pagan por ese placer (“real” o “ilusorio”): la deuda que contraen con el capital, que implica la apropiación de su futuro trabajo asalariado.

Solo cuando la clase trabajadora se endeuda con el capital podemos hablar de la “colonización” de la vida cotidiana en el sentido de Debord (citado en Le-febvre, 2002, p.11). Ahora bien, cuando el endeudamiento pasa a formar parte del metabolismo basal de la clase trabajadora, constituye la *contrarrevolución en la vida cotidiana*, porque hace que la satisfacción de necesidades se transforme en una parte esencial de la alienación del trabajador y ayuda así a explicar su incapacidad para la acción revolucionaria.

Aparte de eso, el endeudamiento es literalmente una transacción económica, similar a la que tiene lugar entre los capitalistas. En realidad, no es posible sostener en una sociedad de clases la noción de que existe una vida cotidiana que tiene una estructura fenomenológica homogénea. ¿Acaso podemos suponer que la vida cotidiana de un capitalista próspero y la de un trabajador con un salario precario tienen mucho en común? Seguramente no.

De hecho, una notable diferencia de clase (tanto histórica como experiencial) se encarna en el modo en que las deudas forman parte de la vida de los trabajadores, en contraposición a la vida de los

capitalistas. El disfrute que los capitalistas obtienen del valor de uso de sus bienes no está mezclado con el endeudamiento. Para ellos, las deudas son en gran medida endeudamiento con fines de lucro (dinero que se ha tomado prestado para producir más dinero). En cambio, en la vida de la clase trabajadora, las deudas se contraen con fines de uso, lo que tiene consecuencias que pueden esclarecerse recurriendo a una penetrante observación de Lefebvre. Este autor hace notar que hay una serie estructural que fue característica –al menos desde el punto de vista marxista– de la vida cotidiana de la clase trabajadora hasta no hace mucho: la serie necesidad-trabajo-placer (Lefebvre, 2005, p. 11). Tal es la estructura abstracta de la ética puritana del trabajo: *debes trabajar antes de satisfacer tus necesidades o deseos*. En sus comentarios sobre esta serie, Lefebvre señala que los movimientos radicales de los años 60 y 70 del siglo pasado quebraron la unidad de esa terna, porque valorizaban el placer y desvalorizaban el trabajo con proclamas como “Trabajo cero” y “Rechazo del trabajo”.

No obstante, el endeudamiento de la clase trabajadora tuvo un efecto desintegrador aún mayor que esos movimientos. Para nosotros es importante advertir lo que sucede con esa tríada cuando el endeudamiento pasa a formar parte de la vida cotidiana del proletariado. La tríada se transforma en una serie de cuatro términos: necesidad-endeudamiento-placer-trabajo. En cierto sentido, la aparición del “endeudamiento con fines de uso” (es decir, deudas que se contraen para comprar bienes y disfrutar de su valor de uso) permite la satisfacción placentera

inmediata de una necesidad (o deseo); de ahí que valore el placer (así, la llamada “sociedad de consumo” se convierte en la respuesta del capital a la “sublevación contra el trabajo”). Pero el precio de este “acuerdo de endeudamiento” es la postergación del trabajo hacia el futuro. Tal inversión de la relación temporal entre el placer y el trabajo tiene un efecto muy profundo en la vida cotidiana de los trabajadores, en especial por el auge que tiene la economía de endeudamiento y el número creciente de necesidades (y deseos) que satisface. Este tipo de economía hace que el placer obtenido por la satisfacción de necesidades y deseos sea contingente y, en lugar de contribuir a liberarnos del trabajo, el placer derivado del valor de uso de los bienes así adquiridos crea un futuro de represión y un entorno en el que la etapa final, el trabajo asalariado, no está garantizado ni se remunera de modo creciente.

De suerte que, cuando la economía política pasó de la orientación keynesiana a la neoliberal y la economía de endeudamiento se volvió hegemónica, la precariedad del futuro trabajo asalariado se convirtió en una característica consustancial de la vida. El lugar del proletario en esa economía se torna cada vez más paradójico: cuanto mayor es el número de necesidades satisfechas mediante deudas contraídas contando con el futuro trabajo asalariado, tanto más riesgoso se vuelve suponer ese futuro trabajo asalariado. En lugar de liberarnos del trabajo, vemos que en este sistema el trabajo asalariado “necesita” cada vez más saldar deudas previas antes de comenzar un nuevo día pero, para afrontar esa necesidad, es imprescindible

contraer otra deuda, y así se crea una maligna serie infinita, y la revolución se aleja hasta transformarse en un punto que se esfuma en el horizonte.

2. Cuatro tipos de relaciones de clase entre acreedores y deudores y el lugar diferente que tienen en la vida cotidiana

Desde *El mercader de Venecia* hasta *Los Buddenbrook* y *Wall Street*, la relación entre la vida cotidiana capitalista y el endeudamiento ha sido una constante en la literatura. No obstante, como ya dije, la irrupción de la economía de endeudamiento en la cotidianidad del proletariado es relativamente reciente. Aunque hay miles de investigaciones sobre la relación salarial y su impacto en la vida diaria del trabajador, aquellas cuyo tema es la reestructuración de la vida cotidiana por obra del endeudamiento son muy escasas (entre las excepciones más destacadas debemos citar a Graeber, 2011 y Ross, 2014)

A fin de abordar esta tarea (construir una filosofía del endeudamiento), son necesarios algunos prolegómenos. Por ejemplo, a fin de dejar en claro a qué tipo de endeudamiento nos referimos, es importante distinguir cuatro tipos de relaciones acreedor-deudor diferenciadas por clase.

Aunque muchos analistas no van más allá, es importante reconocer que el endeudamiento no es una relación única entre un acreedor y un deudor. Las deudas tienen dimensiones de clase que importa distinguir,

porque afectan la vida cotidiana de manera diferente. Especifiquemos en primer lugar las posibilidades lógicas de la relación de endeudamiento (donde “ $x \rightarrow y$ ” significa “ x le presta a y ”) entre capitalistas (C) y trabajadores (W), como acreedores o deudores:

- (a) $C \rightarrow C$
- (b) $C \rightarrow W$
- (c) $W \rightarrow C$
- (d) $W \rightarrow W$

La primera categoría es la forma estándar de endeudamiento en una sociedad capitalista desde sus comienzos. En la mayoría de los casos, los capitalistas piden dinero prestado a otros capitalistas (individual y/o colectivamente, con la forma de bancos u otras instituciones financieras) para “hacer dinero”. Este tipo de endeudamiento es “endeudamiento con fines de lucro” (según la definición que dimos antes). En la mayor parte de las sociedades capitalistas es el tipo más importante por su volumen monetario y resulta fundamental para el funcionamiento de la economía capitalista. Por esa razón, el capital financiero y la banca surgieron en los comienzos del capitalismo junto con la acumulación primaria (de la fuerza de trabajo), porque así se va creando operativamente la clase capitalista de manera directa. Pues en el caso del endeudamiento del tipo $C \rightarrow C$, los capitalistas miran más allá de sus intereses inmediatos (su propia fábrica, granja, mina u oficina) para contemplar la totalidad del ámbito de producción capitalista. Ese tipo de endeudamiento crea un conjunto de capitalistas

(los banqueros) que tienen un interés material en los negocios de otros capitalistas. Desde el punto de vista histórico, fue el primer paso hacia la formación de la clase capitalista (podríamos hablar en este caso de “acumulación originaria de la clase capitalista”). Fue un proceso que comenzó en el momento en que se llevaban a cabo “a sangre y fuego” los cercamientos en Europa y en que la conquista de América aportaba el crisol para la formación de la clase obrera mundial en el siglo XVI.

El endeudamiento $C \rightarrow C$ está impregnado de luchas entre distintas clases, pues un capitalista que contrae una deuda para apropiarse del trabajo de sus obreros, lo hace en medio de la lucha (manifiesta o encubierta) y un financista que presta dinero a otro capitalista, lo hace para apropiarse de los intereses que arrojan las utilidades que este último se apropió. Sin embargo, como señala Marx:

[El interés] representa este carácter del capital como algo que le corresponde al margen del proceso de producción y que no es, en modo alguno, resultado de la determinación específicamente capitalista de este proceso de producción. No lo representa en contraposición directa con el trabajo, sino al revés, sin relación alguna con el trabajo y como simple relación de un capitalista con otro. (1965b, pp. 365-366)

Con este tipo de endeudamiento, los trabajadores quedan excluidos de la acción ideológica. En caso de que sientan el impacto del endeudamiento entre ca-

pitalistas, parecen meros observadores casuales del derrumbe (por ejemplo, si su empleador se ve obligado a declararse en quiebra porque deja de pagar las obligaciones correspondientes a un préstamo contraído con algún banco).

Para ver cómo la lucha de clases afecta las deudas de tipo $C \rightarrow C$, basta con preguntarnos cómo se determina la tasa de interés de esas deudas. Como bien dijo Marx, poco hay de natural y mucho de convención en ese cálculo:

La cuota media de interés vigente en un país —a diferencia de las cuotas del mercado, que oscilan continuamente— no puede determinarse en modo alguno por ninguna ley. No existe en este sentido una cuota natural de interés, al modo de la cuota natural de ganancia o de la cuota natural de salario de que hablan los economistas. (1965b, p. 348)

Es evidente que la tasa promedio de ganancia es la cota superior de ese rango y que cero es su cota inferior pues los capitalistas no pedirían dinero a préstamo ni operarían durante todo un ciclo de producción para ceder todas sus ganancias a los banqueros, y estos no prestarían dinero gratuitamente. Dentro de esas cotas, la tasa de interés está determinada por los conflictos internos entre capitalistas (llamados “competencia”), y por la tradición consuetudinaria y jurídica, que no incluyen al trabajador. Lo que revela el endeudamiento de tipo $C \rightarrow C$ es el “común” capitalista. Dicho con las palabras

de Marx: “El capital aparece aquí realmente, por su peso, en la oferta y demanda de capital, como lo que el capital industrial sólo es en el movimiento y la competencia entre las distintas ramas: como *capital de suyo común a la clase*”. (1965b, p. 353)

La segunda categoría, el endeudamiento de tipo $C \rightarrow W$, es la forma de crédito que apareció a principios del siglo XX, después de un largo período en el que los trabajadores no tenían garantía. Según las características que consignamos en la sección anterior, este es un “endeudamiento con fines de uso”. Solo después de la Segunda Guerra Mundial, muchos trabajadores blancos varones tuvieron estabilidad suficiente para que los bancos, las empresas prestadoras hipotecarias y otras entidades similares les concedieran préstamos (hipotecas sobre la vivienda, préstamos para la salud, préstamos estudiantiles, para comprar automóviles, etc.). Este tipo de endeudamiento ha crecido enormemente en los últimos cincuenta años y se ha convertido en un rasgo fundamental de la vida cotidiana en Estados Unidos (y, cada vez más, en Europa).

En esta clase de endeudamiento, se invierte el orden temporal propio de la relación de trabajo asalariado. El deudor-trabajador recibe el dinero antes de realizar el trabajo que le permitirá ganar dinero suficiente para devolver el capital y los intereses de la deuda al acreedor capitalista. Así, transitoriamente, el acreedor corre un riesgo frente al deudor y por esa razón la clase acreedora ha creado a lo largo de la historia todo un repertorio de instrumentos dolorosos que inspiran

terror –torturas, esclavitud, servidumbre, desalojos, recuperación de la mercancía vendida a plazos, ejecución hipotecaria y tormentos físicos–, todo eso a fin de protegerse contra la posibilidad de que el deudor-trabajador recurra al excedente social implícito en la deuda y no la devuelva. Pues la existencia de una riqueza que puede darse en préstamo implica que la riqueza utilizable es mayor que la necesaria para la mera reproducción de la sociedad. A menudo, los instrumentos de tortura fueron considerados medios para “recordar” al deudor su obligación de devolver lo adeudado. Pero esos instrumentos cumplen también otra función: ahogar la profunda (y casi innata) convicción de que, en una sociedad comunitaria equitativa, quienes están en dificultades tienen derecho a hacer uso del excedente social (Caffentzis, 2007).

La tercera categoría, el endeudamiento de tipo $W \rightarrow C$, puede parecer insignificante por su monto. Al fin y al cabo, dada la jerarquía implícita en la sociedad capitalista, ¿cómo harán los trabajadores para que los capitalistas contraigan una deuda con ellos? No obstante, en los hechos concretos, en Estados Unidos, algunas de las formas más voluminosas de endeudamiento son de este tipo, aunque no se las clasifique como tales. Los capitalistas contraen dos tipos de deudas con sus trabajadores: la “deuda por salarios” y la “deuda por pensiones”. Los salarios y las pensiones se cuentan entre las categorías monetarias de mayor magnitud en el capitalismo contemporáneo. Sin embargo, la relación propia del salario implica, en primer lugar, que los trabajadores realicen su trabajo antes de percibir el salario corres-

pondiente (semanal o mensual) y, en segundo lugar, que los fondos de pensiones se prestan a firmas capitalistas (como bonos). De hecho, expresada en dólares, esta última categoría es sumamente grande. Incluso, a fines de la década de 1990, alcanzaba al 10% del endeudamiento total de las corporaciones de Estados Unidos (que en 2010 ascendía a 25.000 billones de dólares aproximadamente). Si esos porcentajes se mantienen, ¡una parte nada despreciable de los 2.500 billones de dólares existentes en bonos de sociedades anónimas correspondería a préstamos que los trabajadores hicieron a la clase capitalista a través de sus fondos de pensiones! De hecho, dado que la diferencia entre títulos [*stocks*] y bonos [*bonds*] es tan borrosa, podríamos pensar que aun esta cifra es demasiado prudente.

En 2010, la cifra total de salarios abonados en Estados Unidos fue de 6.000 billones de dólares (Johnston, 2011). La totalidad o la casi totalidad de esos 6.000 billones fue “prestada” sin intereses a los capitalistas en el curso de un ciclo de pagos, pues correspondía al valor de cambio de la fuerza de trabajo en el mercado laboral para distintos períodos de tiempo. Así, si un trabajador recibe 100 dólares al terminar una semana, durante esa semana el capitalista gozó de un bien que valía 100 dólares sin haberlo pagado previamente. De suerte que el trabajador hizo un préstamo sin interés al capitalista por valor de su salario semanal. Reconozcamos que el capitalista no recibió el préstamo en dinero, sino en especie, bajo la forma de un bien (fuerza de trabajo) pero, de todas maneras, ¡su situación es más

lucrativa que si hubiera pagado al trabajador antes de que realizara el trabajo! Por ejemplo, el capitalista pudo haber invertido los 100 dólares que no tuvo que pagar al principio de la semana y pudo así haber ganado los intereses correspondientes a esa semana. Si el capitalista repitiera la misma operación durante 52 semanas a una tasa anual de interés del 5%, al finalizar el año tendría un beneficio extra de 5 dólares. Trasladando el mismo razonamiento al escenario general, vemos que ese tipo de operación rendiría anualmente a la clase capitalista como totalidad 300.000 millones de dólares (= 5% de 6.000 billones). En efecto, ese es el monto del préstamo estructural impuesto a la clase trabajadora a favor de la clase capitalista. Desde luego, muchas veces los capitalistas no se limitan a obtener intereses sobre ese préstamo sino que, además, no cumplen con el pago del salario y se escabullen con el producto de los trabajadores, es decir, muchas veces los capitalistas aprovechan la asimetría temporal entre el momento de realización del trabajo y el de pago del salario para robar al trabajador.

La cuarta categoría, la de endeudamientos del tipo $W \rightarrow W$, es la menos estudiada, pero es esencial tenerla en cuenta si queremos comprender cómo se desenvuelve la vida cotidiana de la clase trabajadora y sus posibilidades históricas. Sospecho que la mayor prestadora de créditos para la clase trabajadora es ella misma. No puedo demostrar esta aseveración porque no hay ninguna categoría estadística para este tipo de préstamos, que a menudo se pactan “sin asentarlos en libros” y forman parte

de un conjunto más vasto de intercambios, favores y sencillos procedimientos cooperativos que el acreedor solo registra con un “no hay de qué” cuando se los agradecen. Mucho antes de que instituciones capitalistas como los bancos existieran, los trabajadores ya “hacían préstamos” a los miembros de la familia (en especial a sus hijos y hermanos), a los compañeros de trabajo, a los compinches de la taberna, a los integrantes de su misma pandilla y a sus correligionarios predilectos. En la actualidad, los préstamos anticipados sobre el salario [*payday loans*] constituyen un negocio de muchos miles de millones de dólares y son un indicio del desmoronamiento de las comunidades de clase trabajadora, porque la costumbre de que amigos y parientes se prestaran dinero entre sí “hasta fin de mes” era un signo de que en el seno de esas comunidades la solidaridad conservaba su vigor. (Strike Debt, 2014, pp. 125-129).

Las cooperativas de crédito que se iniciaron como asociaciones de ayuda mutua complementaban esos préstamos entre individuos de la clase trabajadora. Se pueden contemplar las cooperativas de crédito como una versión moderna de la tontina (institución “inventada” en 1652 por un financista italiano). Hay documentos sobre asociaciones de ahorro y créditos rotativos que datan del año 700 e.c. [era común] en China y del 1275 e.c. en Japón. La cooperativa de crédito moderna nació formalmente en Alemania en las décadas de 1850 y 1860 (cuando Marx estaba escribiendo *El capital*). A finales del siglo XIX, se habían difundido por toda Europa y, en las primeras décadas del siglo XX, constituyeron el

cimiento de las entidades de crédito obreras en Estados Unidos. Las instituciones derivadas de ellas no son triviales desde la perspectiva económica. De hecho, el artículo dedicado en Wikipedia a las Cooperativas de Crédito dice:

Las cooperativas de crédito tienen en Estados Unidos 96 millones de socios y comprenden el 43,7% de la población económicamente activa. [...] los activos de las cooperativas de crédito de Estados Unidos alcanzaron los 1.000 billones de dólares en marzo de 2012.

Para imaginar el tamaño comparativo de estas cooperativas con respecto al sistema bancario total, debemos recordar que los activos totales de los bancos comerciales estadounidenses (que son los que, en gran medida, realizan los préstamos del tipo $C \rightarrow C$) alcanzan los 14.420 billones de dólares.

Por consiguiente, las deudas de tipo $W \rightarrow W$ son un aspecto nada despreciable de la vida cotidiana de ese país. No obstante dejaremos este aspecto de lado para concentrarnos en el análisis de las distintas formas de alienación y enajenación que engendran los endeudamientos de tipo $C \rightarrow W$.

Es importante distinguir estas diferentes formas de endeudamiento, porque las consecuencias éticas de la cesación de pagos en el caso de deudas $C \rightarrow W$ son muy distintas de la cesación de pagos en el caso de deudas $W \rightarrow W$. De hecho, mediante la confusión intencional de esos dos tipos de endeudamiento, los préstamos de capitalistas a trabajadores se adueñan

de los atributos éticos positivos del endeudamiento entre trabajadores (la solidaridad y la posibilidad de compartir el excedente social en las emergencias). Así, el hecho de que alguien no cumpla con el pago correspondiente a un préstamo de estudio otorgado por un banco multibillonario en dólares se presenta como algo comparable con no pagarle a mi viejo tío José cuando él necesita ese dinero para costear el entierro de su esposa, es decir, mi tía.

3. El dilema de la alienación por endeudamiento y su influencia en la vida cotidiana

Cuando Marx concentró su formidable poder de análisis en la vida cotidiana de la clase trabajadora, el trabajador todavía no era deudor de ningún capital financiero. Ciento cincuenta años después, es hora de hacer un análisis económico-filosófico fundamental del endeudamiento, inspirado en los estudios de Marx sobre el capitalismo. De hecho, en esta parte del artículo, voy a seguir el análisis que hace el joven Marx del “trabajo enajenado”, pero desde una clave vinculada con el endeudamiento. Veremos que: (1) el endeudamiento enajena al trabajador de los objetos que compra endeudándose; (2) el endeudamiento enajena al deudor de sí mismo; (3) a través de la vergüenza y la culpa que engendra, también enajena al deudor de los otros deudores; (4) el endeudamiento enajena al deudor del sentido de la opresión de clases.

El endeudamiento enajena al deudor de los objetos que compra

Marx señala que el aspecto clave de la sociedad capitalista es que el trabajador no posee el objeto producido por su trabajo. A cambio, en la mayoría de los casos, uno es poseedor de lo que compra. No obstante, los objetos que uno compra mediante un crédito tienen una presencia diferente que los bienes comprados en el acto, pues esos objetos adquiridos mediante una deuda parecen situarse a una distancia hostil del deudor. Cuando el deudor disfruta su valor de uso como si fueran objetos poseídos, esos objetos adquiridos a crédito crean una brecha ontológica entre el sujeto y el objeto. Hay una inseguridad y precariedad intrínseca al valor de uso de esos objetos porque, si uno no paga la deuda, el valor de uso mismo queda amenazado, no porque el objeto pierda su utilidad, sino porque puede ser recuperado por el acreedor, y ¡un bien no tiene valor de uso si uno no puede usarlo! En el ámbito de la producción, según dice Marx, “el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor”. (Marx, 2012, p. 219). Análogamente, en el reino del endeudamiento hay también un extrañamiento similar y, de hecho, el objeto deseado (o el deseo objetificado) se convierte en un poder ajeno que es independiente del deudor.

Así, si seguimos al deudor desde su lugar de trabajo asalariado hasta su hogar, centro físico de la vida cotidiana, vemos que allí atesora objetos que proclaman sin cesar que no son suyos pero, al

mismo tiempo, la deuda contraída para adquirirlos es categóricamente suya. Una experiencia medular en la vida cotidiana del deudor es este hecho de estar rodeado por la objetificación del deseo y reconocer, a la vez, que los objetos no son realmente de su propiedad. Esa situación se hace más evidente en el caso de la “vivienda” hipotecada. El símbolo primordial de la seguridad y privacidad de la vida se invierte totalmente cuando el valor de la vivienda queda, como se dice en inglés, “*underwater*”,⁶ es decir, por debajo del valor de transacción que la casa puede alcanzar en el mercado de bienes raíces. Así como el rey Midas petrificaba todos los objetos valiosos para la vida, el endeudamiento coloca a los objetos adquiridos por su medio bajo un hechizo precario.

Los deudores se enajenan de sí mismos

El endeudamiento también causa un distanciamiento del deudor de sí mismo, porque ponerse en deuda significa ceder al acreedor la vida, el trabajo y la propia creatividad durante cierto tiempo (que puede extenderse infinitamente, es decir, hasta la muerte). No obstante, así como los objetos adquiridos a crédito tienen un artero poder de extrañamiento, pues aparecen como propiedad del deudor y, al mismo

6 El término *underwater* significa literalmente “sumergido/a”. Se lo aplica a una propiedad hipotecada o a una hipoteca cuando el saldo del préstamo es mayor que el valor de la propiedad en el mercado. Fue una situación común después de la crisis del mercado inmobiliario que se produjo en Estados Unidos a fines de la década del 2000. [N. de la T.]

tiempo, pueden ser recuperados por el acreedor si hay mora, también hay duplicidad y extrañamiento en el *acto* mismo que hizo posible su compra. Este otro extrañamiento surge de intercambiar la satisfacción *presente* de necesidades y deseos vinculados con valores de uso por trabajo y salarios *futuros*. Tal situación hace que la certeza de satisfacción inmediata de las necesidades y deseos sea ilusoria, porque está emponzoñada por la incertidumbre del futuro. Cuántas veces ha sucedido que el aumento del tope de compra en la tarjeta de crédito fue interpretado como una incitación a comprar más a crédito, como si el acto de “comprar a plazos”, que crea endeudamiento, fuera un ejemplo típico del intercambio normal de dinero por bienes. Los intercambios típicos de dinero por bienes ponen fin de inmediato a las obligaciones mutuas entre el comprador y el vendedor (en condiciones normales). No es ese el caso cuando uno adquiere objetos a crédito. Puede ser que el vendedor quede libre de obligaciones futuras, pero el comprador categóricamente no está libre de ellas. Lo comprometen las consecuencias del endeudamiento por un período indeterminado del futuro, durante el cual está enajenado de sí mismo.

Los deudores se enajenan de otros deudores

Una de las características del endeudamiento de la clase trabajadora que más impresiona y, a la vez, más desconcierta es que en los deudores a menudo se combina un sentimiento de *vergüenza* por estar endeudados con el capitalista con otro de *odio* hacia los

demás deudores. Esta perturbadora combinación es uno de los factores que explica las enormes dificultades que hay para organizar la lucha contra diversas formas de injusticia que prosperan al amparo del endeudamiento, dificultades que uno no observa en la lucha por los salarios y las condiciones de trabajo.

En primer lugar, la vergüenza impide que los deudores revelen francamente su difícil situación a otros deudores. Pues, *per se*, el temor a ser identificados como deudores emana de la angustia y la vulnerabilidad que la condición deudora suscita. Ese temor se acrecienta cuando el deudor está en mora. Algunos pensadores, entre ellos Nietzsche, Graeber y Lazzarato, han indagado el porqué de ese sentimiento pero, cualquiera sea su causa, el resultado autoinhibe por partida doble: crea una resistencia a poner la situación en tela de juicio y despierta la sensación de que uno comete un error apenas comienza a rechazar el endeudamiento.

En segundo lugar, hay otro factor que agrava esa situación infernal y que solo sale a la luz cuando los deudores se organizan: el odio profundo que muchos deudores abrigan contra otros deudores (y esos deudores llenos de odio siempre aparecen, a veces de manera muy dramática, en los foros públicos). Es una versión de la famosa doble conciencia de Sartre, la “mala fe”, que aparece en el ámbito del endeudamiento pues el deudor repudia permanentemente su identidad de tal. “No soy como ellos (los otros deudores)” pero, por la misma vergüenza que se expresa en la violencia de este desplazamiento, debe concluir que tiene buenas razones para odiarse a sí mismo, aunque no puede admitirlo. (Sartre, 1956, pp. 112-116).

El endeudamiento enajena al deudor de la lucha de clases

Uno de los efectos característicos del endeudamiento es la comprensión de la lucha de clases que engendra o, mejor, aniquila. El salario pone de manifiesto que hay una relación directa de explotación entre el colectivo de los trabajadores y el patrón. Los trabajadores producen plusvalor para el capitalista. En cambio, en la relación de endeudamiento, el deudor queda individualizado y parecería que la explotación se esfuma en el aire. Pues no tenemos manera de saber si la persona que está a nuestro lado tiene una deuda con el mismo banco o institución financiera. Por consiguiente, la conciencia colectiva inmediata que tienen los trabajadores se esfuma en la relación acreedor-deudor. Por ejemplo, cada vez es más difícil determinar quién es exactamente nuestro acreedor, pues el préstamo se subdivide en paquetes de “valores negociables” que se derivan a muchos inversores distintos o se venden en el mercado secundario a un tropel de agencias avezadas en las torturas de la Inquisición española.

La estructura lógica del endeudamiento y la del salario son diferentes y esa diferencia plantea dificultades organizativas también distintas. Por su propia naturaleza, los salarios son colectivos. En cuanto trabajador asalariado, uno cae inevitablemente en las mismas condiciones de trabajo de otros trabajadores que, pese a todas las divisiones –por raza, género, calificación, etcétera– tienen rasgos en común: (1) el conflicto entre el capital y el trabajo, que empuja a la acción y la organización colectivas (o

que, al menos, debe ser permanentemente reprimido); (2) la cooperación en las tareas, imprescindible para que se lleve a cabo cualquier trabajo real. En conjunto, esos rasgos comunes son el fundamento de la lucha colectiva por el salario.

El endeudamiento fomenta el individualismo y la alienación. No es forzoso que los deudores se conozcan entre sí a menos que ellos mismos revelen su condición de tales, y muy a menudo se sienten demasiado avergonzados o culpables para hacerlo. Por consiguiente, es necesario que toda organización relativa al endeudamiento saque a la luz la condición de los deudores y genere así esa entidad colectiva que la clase acreedora procura continuamente reprimir y desmoronar.

Es más, el endeudamiento también tiene carácter ideológico. Se supone que es un “intercambio justo” entre el acreedor y el deudor. En realidad, el acreedor cobra los intereses (que, gracias al “milagro” del interés compuesto, a menudo ascienden a varias veces el capital prestado) y, al hacerlo, tiene una retribución por el riesgo que ha corrido. No obstante, se considera injusta e inmoral la negativa a devolver el préstamo y pagar sus intereses. En tal caso, se avergüenza al deudor al extremo de hacerle sentir que ha cometido un pecado secular. Así, se lo coloca en una situación tal que, en lugar de experimentar su propia explotación, se siente obligado a justificarla.

De ese modo, en la vida cotidiana del deudor se socavan todos los elementos subjetivos necesarios para emprender la lucha de clases en cualquier circunstancia histórica inspirada en el modelo de la lucha por el salario.

4. La política contra el endeudamiento: hacerlo visible

Dados estos tipos diferentes de enajenación, cualquier movimiento contrario al endeudamiento debe enfrentar desde sus comienzos el hecho de que una deuda crea mucha “incapacidad”, es decir, extrañamiento y pérdida de poder. En este sentido, el movimiento de deudores que ha de venir se parecerá al feminismo y al movimiento gay del pasado pues, para comenzar a organizar a los deudores, uno debe superar en alguna medida sus inhibiciones, la sensación de culpa y de vergüenza a fin de que ese “ejército invisible” se haga visible y alcance poder suficiente para aniquilar a nivel masivo la economía de endeudamiento (es decir, una economía en la cual, para satisfacer las necesidades básicas, uno debe contraer deudas enormes).

Por ese motivo, uno de los primeros pasos para formar grupos de deudores es someter la deuda de cada uno al escrutinio colectivo. Solo cuando ese “santuario interior” se abre y puede ser examinado públicamente, puede uno incorporarse a la lucha. Es un momento de revelación muy importante para la formación de un grupo de deudores, y la angustia que lo rodea puede ser intensa. Sin embargo, según dice la mayoría, revelar que uno es deudor trae aparejada una sensación de liberación similar a los “reconocimientos públicos” rituales [*coming out*] del movimiento gay. Acrecienta la esperanza de que muchas formas de alienación características de la relación de endeudamiento puedan superarse.

5. Desde “*Occupy Wall Street*”⁷ hasta “*Strike Debt*”⁸

La eficacia de revelar la situación personal de endeudamiento se descubrió en los sitios del movimiento *Occupy Wall Street*. Por lo que yo sé, en esos sitios aparecieron por primera vez pancartas y letreros escritos a mano en los cuales el portador declaraba sin tapujos a cuánto ascendía su deuda. Esas revelaciones demuestran que solo el “hacer común” [*commoning*], es decir, la cooperación en la creación de instituciones de reproducción social que se puso en práctica en el sitio de *Occupy Wall Street*, brindó a los “ocupantes” el nivel de confianza mutua y colectiva que hizo posible esas entidades y también permitió vencer la incapacidad que generan e infunden las diversas formas de alienación deudora. Para provocar una rebelión o, incluso, una protesta franca, no basta con tener una deuda contraída de manera injusta, que fue administrada corruptamente y cuyas consecuencias nos arrancan las entrañas. Para hacer esa protesta o, incluso, iniciar esa rebelión era necesario ese acto de autoliberación que solo fue posible en el marco de la “revolución contra la vida cotidiana en una sociedad

7 *Occupy Wall Street* [Ocupemos Wall Street] fue un movimiento de protesta iniciado el 17 de septiembre de 2011 por manifestantes que acamparon en el parque Zuccotti, del distrito financiero de la ciudad de Nueva York. Llamó la atención en el mundo entero y causó en todo el mundo una marea de movimientos contra la desigualdad económica. [N. de la T.]

8 *Strike Debt*, cuyo lema es “Resistir al endeudamiento” surgió en mayo de 2012 con el objetivo de construir un movimiento social mediante el activismo en los medios y los mercados. [N. de la T.]

de endeudamiento” proclamado en Estados Unidos por el movimiento *Occupy Wall Street* (incluso durante ese período de dos o tres meses transcurridos entre el 17 de septiembre y la Navidad de 2011).

No es casual, entonces, que el movimiento contra las deudas estudiantiles y otras organizaciones similares surgieran como “vástagos” del movimiento de Wall Street. Por ejemplo, si bien yo venía escribiendo acerca del endeudamiento en sus diversas formas dentro de un marco académico desde 2007, fue solo cuando estalló la ocupación de Wall Street que pude unirme a otras personas para formar organizaciones concretas en contra del endeudamiento.

El 21 de noviembre de 2011 (pocos días después de que desalojaran a los acampados en Zuccotti Park), todas esas revelaciones personales cuajaron en una organización: la campaña contra la deuda estudiantil, *Occupy Student Debt Campaign* (OSDC). El grupo comenzó a operar utilizando los procedimientos básicos del activismo propios del movimiento *Occupy Wall Street*: no hacer demandas al Estado, sino tratar de obtener de manera directa los objetivos planteados. Ahora bien, como era evidente que una “huelga” inmediata de deudores era impracticable, el “gancho” de la OSDC fue un compromiso condicional: “En calidad de miembros de las generaciones más endeudadas de la historia, nos comprometemos a dejar de pagar los préstamos estudiantiles cuando un millón de personas en nuestras condiciones hayan firmado este compromiso”.

Alrededor de un mes después, aproximadamente trescientos mil estudiantes deudores habían

firmado. Cientos de integrantes de distintos cuerpos docentes firmaron también un documento de apoyo redactado en estos términos:

Apoyamos el Compromiso de Rechazar la Deuda que han firmado los deudores y los principios en que se fundamenta:

- * Es nuestra convicción que no deben cobrarse intereses por los préstamos estudiantiles.

- * Es nuestra convicción que el gobierno federal debe cubrir el costo de la enseñanza en los *colleges* y universidades públicas.

- * Es nuestra convicción que deben hacerse públicos los registros contables de *colleges* y universidades privados, que se financian en gran medida gracias a las deudas estudiantiles, ya sea que esas instituciones tengan fines de lucro o no.

- * Es nuestra convicción que deben cancelarse las deudas estudiantiles actuales en su totalidad.

Nos comprometemos también a exhortar a nuestros sindicatos y organizaciones profesionales para que reconozcan esta campaña de apoyo moral a quienes se niegan a pagar su deuda.

El eco obtenido demostró que había en el ambiente energía e indignación suficientes para que los deudores dieran algunos pasos riesgosos. También había suficiente fe en la OSDC para que muchos apoyaran su enfoque radical. La esperanza era que

el ritmo de personas que iban firmando el compromiso y la creación de una red nacional implicaran una acumulación de poder suficiente para que los tiburones que manejaban los préstamos estudiantiles privados y los buitres del gobierno empezaran a cambiar su conducta. Sin embargo, ninguna de esas dos esperanzas se concretó en los meses siguientes. Después del primer mes de euforia, diciembre, en los tres meses siguientes el río de firmantes del compromiso se redujo a un hilito y, si bien se expresaba mucho interés en el movimiento, muy pocas filiales surgieron en otros lugares del país. Cuando advertimos este fenómeno, pensamos que habría que analizar qué más era necesario para fomentar la firma del compromiso y la creación de filiales. Se planificaron entonces diversos eventos para abril y el 1º de mayo con el fin de reactivar la firma del compromiso y colocar la estrategia de acción directa en el centro de los debates sobre la deuda estudiantil. La clave de esa campaña fue el 27 de abril de 2012 —Día de los Mil Billones de Dólares—, fecha en la que organizamos manifestaciones en la ciudad de Nueva York para difundir el hecho de que el total de los préstamos estudiantiles superaba ya los mil billones dólares, de suerte que esos créditos eran mayores en varios cientos de billones que el total del endeudamiento con tarjetas de crédito. Fue un verdadero éxito: el evento fue ampliamente transmitido en vivo y aumentó la conciencia general sobre nuestra estrategia (en comparación con el enfoque legislativo adoptado por otras organizaciones contrarias al endeudamiento estudiantil). Durante el

mes siguiente, se sumaron otros mil firmantes. Sin embargo, la energía creativa dedicada a la firma del compromiso y la creación de filiales dejaba bastante que desear.

Lo irónico del caso es que, si bien miles de personas habían firmado el compromiso contra el pago de los préstamos, durante ese mismo período, el invisible ejército de deudores que dejaron de pagar sus préstamos llegó a seis millones de personas (Lewin, 2012). Estos datos nos dan una idea de la proporción existente entre los “ejércitos” visibles e invisibles y de los problemas políticos que plantea. Mientras se considere que es mil veces preferible entrar en mora o dejar de pagar un préstamo individualmente en lugar de comprometerse a enfrentar al sistema colectivamente, ningún movimiento tendrá poder suficiente para cambiar el equilibrio de fuerzas entre los acreedores capitalistas y los deudores proletarios (por ingeniosas que sean las tácticas utilizadas para “no ser detectado” y vivir “desconectado”).

Después del 1° de mayo, durante el verano, un grupo nuclear de OSDC y otras personas que habían participado en *Occupy Wall Street* comenzaron a realizar asambleas públicas sobre el endeudamiento. Sentían que no bastaba con afrontar el problema de los préstamos estudiantiles, que era necesario un enfoque más amplio sobre el endeudamiento que abarcara las deudas contraídas con tarjetas de crédito, las hipotecas sobre viviendas, las deudas con entidades de salud y las transacciones financieras marginales (préstamos anticipados sobre el salario). Lentamente, esos debates llevaron a la creación

de una organización nueva, *Strike Debt* (SD). En el verano de 2012 no estaba claro cuáles eran las relaciones entre SD y OWS, o entre SD y OSDC, aunque muchos formaban parte de las tres organizaciones (o quizá por esa misma razón). De hecho, aún se debate cuáles son esas relaciones, pero SD se ve cada vez menos como parte de OWS, y OSDC se ha fusionado en gran medida con SD.

Cualesquiera que fueran sus vínculos organizativos y pese a la lentitud para acordar principios y programas, SD comenzó su tarea con dos proyectos que resultaron bastante exitosos. Uno de ellos fue *Rolling Jubilee* (RJ) y el otro, *The Debt Resisters' Operation Manual* (DROM) (Strike Debt, 2012, 2014). RJ es una ingeniosa utilización *política* del mercado secundario de préstamos que combina el estilo de las organizaciones de caridad con la táctica de volver contra los mismos capitalistas la turbia práctica de ofrecer algo como cebo y luego brindar un bien o servicio de menor calidad. Cuando un préstamo está en mora, el banco que lo ofreció a menudo está dispuesto a venderlo en el mercado secundario y recibir centavos por cada dólar nominal. Con mucha frecuencia, una agencia de cobro “chupasangre”⁹ está dispuesta a comprar el préstamo a un precio enormemente reducido y emplea todas las tretas a su alcance para exprimir tanto como pueda al deudor en mora. Ahora bien, ¿es inevitable que una de estas

9 El autor usa en inglés la expresión “*bottom-feeder*” que se refiere a entidades que compran títulos o propiedades devaluadas a precios irrisorios para negociarlas después con enormes ganancias. [N. de la T.]

organizaciones predatoras compre los préstamos en mora? No. ¿Por qué no podría comprarlos una entidad sin fines de lucro con finalidades políticas contrarias al endeudamiento? Podría. ¿Acaso en el mercado secundario solo pueden nadar tiburones? No, no es verdad. Así, después de consultar con abogados especializados en impuestos, con “traidores” a las agencias de cobro y otros entendidos, el *Rolling Jubilee* se puso en marcha y compró primero préstamos en mora con entidades de salud por valor de 5.000 dólares. Después de un programa de televisión destinado a recaudar dinero que inflamó la imaginación de muchos, reunió 500.000 dólares (sin duda muchos provenientes de gente que era a su vez deudora) y consiguió comprar los títulos en mora y así liberar a miles de deudores elegidos al azar, cuya deuda total alcanzaba 12 millones de dólares al día de hoy.

Vemos así realizado el sabio consejo de Brecht en su poema *O todos o ninguno*: solo los hambrientos alimentarán a los hambrientos. Análogamente, solo los deudores podrán librar de su deuda a los deudores. Mucho después de la crisis de 2008, contemplamos la formación, aún embrionaria, de un movimiento de deudores en respuesta a la economía de endeudamiento y la contrarrevolución que ella implica en la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Caffentzis, George (2007). "Workers Against Debt Slavery and Torture: An Ancient Tale with a Modern Moral". Consultado en <http://tinyurl.com/DROMCaffentzis4>
- Cross, Gary (1993). *Time and Money: The Making of Consumer Culture*. Londres: Routledge.
- Debord, Guy (1970). *Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red. [Edición en español: *La sociedad del espectáculo*, Archivo situacionista, 1998. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/Societe.pdf>]
- Graeber, David (2011). *Debt: The First Five Thousand Years*. Nueva York: Melville House.
- Johnston, D.C. (19 de octubre de 2011). "First Look at US Pay Data, It's Awful". Reuters. Consultado en <http://blogs.reuters.com/david-cay-johnston/2011/10/19/first-look-at-us-pay-data-its-awful/>
- Lefebvre, H. (1991). *The Critique of Everyday Life*, Vol. 1. London: Verso. [Edición en español: "Crítica de la vida cotidiana", en *Obras*, 2 tomos, Buenos Aires: Peña Lillo, 1967].
- Lefebvre, H. (2002). *The Critique of Everyday Life*, Vol. 2: *Foundations for a Sociology of the Everyday*. Londres: Verso. [Edición en español: v. supra]
- Lefebvre, H. (2005). *The Critique of Everyday Life*, Vol. 3: *From Modernity to Modernism*. Londres: Verso. [Edición en español: v. supra]
- Lewin, Tamar (28 de septiembre de 2012). "Education Department Report Shows More Borrowers Defaulting on Student Loans", *New York Times*, p. A16.
- Linebaugh, Peter (1991). *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Londres: Allen Lane.
- Marx, K. (1961). *Economic and Philosophical Manuscripts*

- of 1844. Moscú: Foreign Languages Publishing House. [Edición en español: "Manuscritos de París", traducción de José María Ripalda, en Marx, *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista, Crítica del Programa de Gotha*, Madrid: Gredos, 2012].
- Marx, K. (1976). *Capital*, Vol. 1. Londres: Penguin. [Edición en español: *El capital*, vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica, 1965 [1946], traducción de Wenceslao Roces].
- Marx, K. (1981). *Capital*, Vol. 3. Londres: Penguin. [Edición en español: *El capital*, vol. 3, México: Fondo de Cultura Económica, 1965 [1946], traducción de Wenceslao Roces].
- McLellan, D. (Ed.) (2000). *Karl Marx: Selected Writings*, 2^{da} edición. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, Andrew (2013). *Creditocracy and the Case for Debt Refusal*. Nueva York: OR Books.
- Sartre, Jean-Paul (1956). *Being and Nothingness*. Nueva York: Washington Square Press Publications. [Edición en español: *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1966. Traducción de Juan Valmar].
- Strike Debt (2012). *The Debt Resisters' Operation Manual, First Edition*. Consultado en www.strikedebt.org
- Strike Debt (2014). *The Debt Resisters' Operation Manual, Second edition*. Oakland, CA: PM Press.
- Vaneigem, R. (2012). *The Revolution of Everyday Life*. Oakland, CA: PM Press.

¿Trabajo o energía o trabajo/energía? Sobre los límites de la acumulación capitalista¹

Introducción: límites al paradigma del crecimiento

¿Llegará el fin del capitalismo en las próximas décadas? ¿Cuáles son las condiciones materiales para su fin? ¿Qué es capaz, si acaso algo lo es, de desacelerar la fuerza aplanadora de la acumulación capitalista y luego detenerla? Estas preguntas han inquietado a los materialistas históricos desde que Marx y Engels escribieron el *Manifiesto comunista*. Y desde la crisis que se desató con mayor intensidad en 2008, son preguntas que han abandonado los entornos políticos estrictamente marxistas para estar en boca de todos.

Históricamente, ha habido dos tipos de respuestas. Según un criterio, la clave de la respuesta está en las contradicciones internas del capitalismo, sobre todo, en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, producto de la creciente composición orgánica del capital. La otra perspectiva considera que el punto de partida para el fin del capitalismo es la intensidad de la lucha de clases. Una lucha generada por la combinación de la desigualdad de la riqueza social y un proletariado cada vez más sofisticado y capacitado en cooperación y militancia, gracias al desarrollo de la industria a gran escala. El materialismo

¹ Traducido por Nancy Viviana Piñeiro. Publicado originalmente en *No Blood For Oil: Essays on Energy, Class Struggle and War 1998-2016*, Nueva York, Autonomedia, 2017.

histórico ha ido virando entre una y otra postura, y a veces ha intentado reconciliarlas. Por ejemplo, Michael Hardt y Antonio Negri combinan estas dos explicaciones. Según los autores, los “trabajadores inmateriales” llevan al “capitalismo cognitivo” a su fin, y esto sería un devenir históricamente específico del capitalismo industrial y sus “trabajadores materiales” (para acuñar una frase) (Hardt y Negri, 2009). Por supuesto, el fin del capitalismo no implica la llegada de una revolución que traerá consigo una forma de producción nueva ni superior en los aspectos moral y ecológico, que no esté basada en la acumulación capitalista. Al fin y al cabo, el fin del capitalismo bien podría desembocar en “la ruina común de las clases en lucha”, como señalaron Marx y Engels hace ya tiempo (Marx y Engels, 1967).

Desde la década de 1960, ha ido surgiendo una literatura que plantea que el capitalismo no se terminará por sus contradicciones internas ni por la revuelta de la clase trabajadora. En lugar de ello, algunos sostienen que el final tendrá un giro natural. Según este punto de vista, la Madre Naturaleza ha sido mezquina con los capitalistas: no dejó en la alacena subterránea del planeta una cantidad suficiente de combustibles fósiles a los que se pueda acceder con facilidad. Algunos predicen que debido a los costos crecientes de producción, esta quedará reducida al mínimo una vez que las reservas de combustibles fósiles hayan llegado a su punto máximo. Otros teóricos hacen afirmaciones “paralelas” (sobre la base de un modelo un tanto diferente y más elaborado) que anticipan no solo un nivel máximo de produc-

ción de combustibles fósiles, sino su agotamiento total (Bardi, 2008). El corolario a las perspectivas mencionadas es que el agotamiento físico o monetario de estos recursos destruirá la riqueza acumulada y, con ella, el modo de producción capitalista. La primera de estas afirmaciones sociogeológicas emparentadas se conoce popularmente como “la hipótesis del pico petrolero” y la segunda, como “la hipótesis de los límites del crecimiento”. Para muchos anticapitalistas son muy atractivas porque dan la impresión de fijar un límite objetivo a la expansión del capitalismo. Según esta perspectiva, puede que los anticapitalistas no tengan a Dios de su lado, ¡pero sí a la Madre Tierra!

En este ensayo, analizo las hipótesis anteriores y concluyo que son problemáticas, dado que se basan en un “fetichismo de la energía” que atribuye creación de valor a procesos que se hallan fuera del ámbito del trabajo humano. En un ensayo anterior, he realizado una crítica a los defensores de la teoría del pico petrolero (Caffentzis, 2008, pp. 313-320). En este, me concentraré en el argumento de los límites del crecimiento, cuya hipótesis ha tenido muchas variantes. Tomaré aquí a Saral Sarkar como vocero principal de esta postura teórica, dado que ha presentado un argumento directo basado en el papel que desempeña la creciente entropía, no solo en los límites del capitalismo, sino de cualquier sociedad industrial. En mi opinión, él es quien ofrece mayor precisión lógica en su defensa de la teoría de los límites del crecimiento. Para comenzar, expondré el argumento principal que plantea el autor en

Eco-Socialism or Eco-Capitalism (1999) y *The Crises of Capitalism* (2012): dos libros agudos que rechazan la hipérbole apocalíptica de muchos teóricos del pico petrolero y los límites del crecimiento (Lilley *et al.*, 2012). Continúo con una crítica de los análisis de Sarkar sobre energía, trabajo y los posibles finales del capitalismo (Sarkar, 1999; 2012). La suya es una voz inteligente que le habla al movimiento anticapitalista. Escuchémosla.

El pico petrolero y los límites del crecimiento²

Sobre todo en su último trabajo, Sarkar concluye que estamos en medio de una crisis del capitalismo, y no en otra crisis en el capitalismo. Para el autor, se trata de una crisis completamente distinta de la que azota al sistema financiero:

Un sistema defectuoso puede enmendarse y repararse (proceso que ya ha comenzado), pero unos cimientos que se erosionan inevitablemente, no. Siempre que los cimientos puedan mantenerse fuertes, el sistema puede seguir vivo. Los cimientos del capitalismo actual están conformados por su base de recursos materiales, una base que sufre una erosión rápida e irreparable. (2012, p. 352)

2 Salvo que se indique expresamente lo contrario, las traducciones de los autores citados son propias. [N. de la T.]

Para decirlo en términos simples, en el análisis de Sarkar, la base y superestructura del capitalismo moderno no está compuesta por lo económico ni lo cultural, sino por el mundo material en sí mismo y el sistema económico que de él depende. El autor sostiene que la fuente fundamental de la productividad del trabajo en todas las épocas (desde la Edad de Piedra a la Edad de Bronce y a la Revolución Industrial) es la energía. En los comienzos, esta derivaba de la potencia corporal humana y animal; luego, del viento y el agua, y luego de la quema de madera; más tarde de la quema del carbón, y luego de la combustión del petróleo y el gas. Sarkar termina su cronología con lo que denomina nuestra Civilización Industrial contemporánea: “su enorme productividad del trabajo y su prosperidad se basan, sobre todo, en las fuentes de energía fósil” (2012, p. 278). Pero aunque estas hayan sido sostén de la superestructura, los recursos energéticos fosilizados “son un obsequio que la naturaleza entrega por única vez. Son agotables. Sus reservas están en continua disminución” (2012, p. 278). Esta reflexión clave de la hipótesis de los límites del crecimiento ha dado lugar a un cambio de paradigma en la comprensión que tienen del capitalismo los anticapitalistas.

A los ojos de Sarkar, este cambio de paradigma condena a la irrelevancia a todas las teorías sociales que lo ignoran. Por ejemplo, critica la teoría del valor-trabajo (TVT) por considerar que el trabajo humano es el único determinante del valor de una mercancía, y la rebate diciendo que hay dos áreas de producción de valor que los marxistas han ignorado

a riesgo propio. En primer lugar, las condiciones naturales como el clima, que afectan el tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario para producir una mercancía. En segundo lugar, el conocimiento científico y tecnológico producido por aquellos que no realizan trabajo material es clave para la producción de una mercancía (Sarkar, 2012, p. 280). En realidad, pareciera que, según Sarkar, el trabajo humano es una parte desdeñable del valor creado en el capitalismo. En consecuencia, llega a la conclusión política de que el rechazo del trabajo no perturba el proceso de acumulación de valor.

Sin embargo, cabe notar desde el vamos que su comprensión de la plusvalía se diferencia de la concepción marxista de la cuestión. En el análisis de Sarkar, la plusvalía proviene de tres fuentes: (1) los recursos naturales fácilmente explotables; (2) la capacidad de la naturaleza de absorber la contaminación de origen humano (“sumideros”); y (3) los avances científicos y tecnológicos que aumentan la productividad del trabajo y la cantidad de nuevos productos útiles (Sarkar, 2012, p. 282). Al hablar de las fuentes de plusvalía, el autor no hace mención alguna del proceso de trabajo.

Para él, dado que el capitalismo depende de un eco-plusvalor para obtener ganancias y acumular capital, las tres fuentes mencionadas nombran por sí mismas los límites del crecimiento: (1) el agotamiento de las fuentes naturales de energía, en especial, el petróleo y el gas; (2) la creciente toxicidad en forma de suelos deficientes y esmog, entre otras, cuando los “sumideros” naturales comienzan a fallar; y, por

último, en cuanto a la energía, (3) hemos alcanzado el límite entrópico y no existen avances científicos ni tecnológicos que puedan remediar la pérdida de la base de recursos energéticos fósiles. Por lo tanto, en este modelo el optimismo por las fuentes renovables queda imposibilitado. Sarkar sostiene que hay mucho optimismo equivocado respecto de la tecnología renovable por parte de aquellos que no pueden distinguir entre la factibilidad técnica y la viabilidad económica (2012, p. 284). En la teoría de Sarkar, estos tres límites conducen a la destrucción del capitalismo y ya se encuentran muy avanzados. Sin embargo, en su esquema, hay un proceso que pareciera no incidir en el fin del capitalismo: el proceso del trabajo, puesto que en su análisis de la reducción de la plusvalía no se lo menciona, así como tampoco al rechazo del trabajo.

Los dos primeros obstáculos a la creación de plusvalía son obvios y se los ha documentado lo suficiente, pero el tercero depende de un argumento más elaborado, puesto que pareciera violar la máxima de Karl Popper: “Si hay en realidad un crecimiento de los conocimientos humanos, no podemos anticipar hoy lo que sólo sabremos mañana” (1957). (Si bien Popper fue, obviamente, un archienemigo del materialismo histórico, su máxima tiene algo de verdad. ¡No debemos dudar en aprender de nuestros enemigos lo que sea útil para nuestra lucha!). En particular, ¿cómo podemos estar seguros hoy de que no habrá un avance científico con el que sea posible crear energía útil a gran escala mediante un proceso accesible y ambientalmente

seguro, usando una sustancia común bastante barata como el agua de red?³

La violación de Sarkar de la máxima de Popper está basada en los intentos de Nicholas Georgescu-Roegan de aplicar la segunda ley de la termodinámica a todo el proceso económico. Georgescu-Roegan sostiene que: (1) la energía y la materia se presentan en dos estados: disponible y no disponible; (2) en un sistema (cerrado) aislado, la energía y la materia disponibles se transforman de manera continua e irreversible en energía y materia no disponibles; (3) la única fuente de energía del planeta que no está en continua degradación es la luz solar, pero el problema de su utilización directa como fuente de energía es que, según las palabras de Sarkar, “nos llega en un estado de entropía muy alto [...] su densidad energética es muy baja. Por lo tanto, no ofrece una disponibilidad inmediata para la mayoría de los usos de producción industrial, que requieren de altas temperaturas o energía eléctrica” (2012, p. 289);

3 Honestamente, en este momento, no podemos saber con certeza a dónde nos llevará la ciencia del futuro, como tampoco podemos saber si hay vida después de la muerte. Pero para darle a Sarkar el beneficio de la duda, podemos considerar por la fiabilidad y durabilidad de una ley de los límites como la Segunda Ley de la Termodinámica –una “ley” que pone límites claros a la eficacia de los motores térmicos y “decreta” que los móviles perpetuos son imposibles– que la suspensión de la máxima de Popper en este caso está justificada. De hecho, medio siglo antes de la primera formulación de la Segunda Ley, la Academia de Ciencias de Francia decidió en 1775 (de manera anacrónica) violar la máxima de Popper cuando se negó a tomar en cuenta correspondencia de personas que aseguraban haber inventado móviles perpetuos.

en consecuencia, (4) la probabilidad de encontrar un sustituto económicamente viable para los combustibles fósiles es mínima. Un corolario de esta conclusión es que, dado que el capitalismo depende de la energía generada por la combustión de combustibles que emiten carbono y las reservas de estos disminuye rápidamente, el capitalismo industrial llegará a su fin (aunque no se sabe qué vendrá después). En otras palabras, Sarkar nos asegura que en el siglo xxi no habrá una “transición energética” como la que hubo a fines del siglo xviii y principios del siglo xix cuando se pasó de las fuentes de agua, el viento y la energía animal a la energía basada en el carbón y los combustibles fósiles.

Sarkar presenta una crítica maravillosamente clara de las teorías marxistas de la crisis capitalista y una explicación muy bien fundamentada de por qué esta crisis es una crisis del capitalismo. En realidad, su crítica del marxismo, sobre todo de la teoría del valor-trabajo, es esencial a su explicación. Sin embargo, estoy en desacuerdo con su crítica y también con su explicación. Mi opinión como materialista histórico es que la teoría de Sarkar sobre los límites del crecimiento pierde de vista un elemento fundamental para cualquier explicación sobre el fin del capitalismo, puesto que al desestimar la importancia del trabajo para la reproducción y acumulación del capital también pierde de vista la importancia que reviste su rechazo para la desacumulación y futura abolición del capital. Valoro la frustración que se evoca en los escritos anticapitalistas al pasar revista a la lucha de la clase trabajadora y sus divisiones,

retiradas y frecuentes concesiones racistas, sexistas y antiecológicas hechas al capital. Pero es la lucha de la clase trabajadora contra la explotación, y no las reservas de petróleo y gas en caída continua, el único límite lógico definitivo a la acumulación capitalista, por muy “subjetivo” que sea este límite, como explico más abajo.⁴ Sin embargo, primero me ocuparé de la negativa de Sarkar a considerar el trabajo como primera fuente de creación de valor.

Una crítica del argumento de Sarkar contra Marx

La crítica de Sarkar a la teoría del valor-trabajo se basa en dos elementos: (1) condiciones naturales como las lluvias, el clima y el tiempo pueden tener un efecto visible y profundo sobre el valor de una mercancía agrícola; por ejemplo, “El valor (es decir, valor de cambio) del trigo, en este caso, es determinado en parte por la naturaleza” (Sarkar, 2012, p. 278); (2) el conocimiento científico y tecnológico materializado en las máquinas aumenta la productividad del trabajo y, por ende, afecta el valor de las mercancías que son parte del proceso de producción; pero ese tipo de conocimiento no se produce mediante el trabajo: “No es correcto subsumir las actividades de científicos, inventores y desarrolladores en la categoría general de trabajo” (2012, p. 280). Permítanme considerar estos elementos por separado.

4 En este contexto, “subjetivo” no es antónimo de “objetivo”, sino un complemento dialéctico; sigo aquí el uso hegeliano del término.

Primero, cabe señalar que Marx reconoce la importancia de la naturaleza en la producción de mercancías en el primer capítulo del volumen I de *El capital*:

En su producción, el hombre solo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, haciendo que la materia cambie de forma [...] Más aún. En este trabajo de conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza y la tierra, la madre. (1965, p. 10)

Pero la riqueza material no es valor. El valor no es algo material, ni siquiera es una relación entre cosas materiales. Se trata más bien de una forma social que puede ser representada —a diferencia de la riqueza natural, por ejemplo, que es más parecida a una condición medioambiental de posibilidad, y no una cantidad intercambiable— y necesita de un equivalente de tiempo socialmente determinado para poder circular como valor. Así, mientras que el aumento en las precipitaciones puede modificar el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir un kilo de trigo, la lluvia no es lo que crea el valor de ese kilo de trigo. En otras palabras, el capitalismo en cuanto que sistema social de intercambio de mercancías es extremadamente “humanista”, puesto que su mayor preocupación es extender su control sobre la vida

humana tanto como le sea posible para canalizar esa vida en trabajo explotable. El capitalismo necesita de un proceso de creación de valor que sea reproducible, y cuyos resultados puedan acumularse. No tiene sentido pensar que sería posible acumular la riqueza natural de la lluvia y arrojar esa riqueza acumulada a un mercado en el que pudiera, por arte de magia, rendir más de sí misma sin la necesidad de más cantidad de lluvia acumulada. Y no tiene sentido, porque el tipo de valor del que hablamos al referirnos a la riqueza natural es el valor de uso, no el de cambio, dado que esa riqueza es útil para el trabajo humano empleado por el capital, pero nunca podría circular ella misma como valor de cambio, mucho menos producir más de sí misma al estilo del ciclo $D-M-D'$. Para decirlo de otro modo, hay que tener cuidado de no cometer una “falacia naturalista” por considerar que el valor está al mismo nivel que lo natural, porque si bien es posible analizar químicamente un valor de uso (un alimento de sabor dulce), no se puede hacer lo mismo con un valor. Pero me temo que Sarkar comete esa falacia: no se trata de que la Naturaleza no sea útil según Marx, simplemente no crea valores. En realidad, el capital tiene un “hambre de trabajo” (que también podría llamarse “hambre de valor”) (Federici, 2004). Hace poco hemos podido ver cómo se activó ese hambre cuando casi mil millones de trabajadores chinos e indios pasaron a formar parte de la clase trabajadora mundial, en una época en la que, según sostienen muchos, estamos al borde de la “era posindustrial”, y supuestamente los trabajadores son superfluos para el capitalismo.

En su segunda objeción a la teoría del valor-trabajo de Marx, Sarkar argumenta que los científicos e inventores de tecnologías “no son trabajadores en sentido marxiano”, pero son fundamentales para el aumento de la productividad del trabajo. No caben dudas de que Marx era consciente de la importancia de la ciencia y la tecnología en el aumento de la productividad del trabajo y tampoco de que apreciaba la diferencia entre la productividad de una hora de trabajo en una fábrica de zapatos actual y la de una hora de trabajo en un taller de zapatos de principios de la modernidad (Marx, 1976, p. 432). En todo caso, los científicos y los innovadores tecnológicos contratados por las corporaciones actuales son trabajadores calificados que aplican su conocimiento y sus capacidades para satisfacer las exigencias de la compañía (por ejemplo, Claude Shannon, el innovador de la teoría de la información, trabajó para Bell Labs y sus tareas teóricas eran parte de sus funciones).

Ahora tenemos una amplia categoría de trabajadores que se dedican a la “comunicación y producción de conocimiento”, desde maestros de escuela hasta programadores informáticos, actores de cine o diseñadores de zapatos. Puede que sean “trabajadores inmateriales” según la terminología de los teóricos del “capitalismo cognitivo”, pero operan como lo hacían los trabajadores en el pasado: tienen que negociar contratos de trabajo, cumplir con plazos establecidos y enfrentarse con jefes reales, y sufren la misma presión para aumentar la productividad que los trabajadores de las economías manufactureras. Casi todos los procesos de producción contemporáneos son

complejos e involucran una cantidad de formas de trabajo concretas para las que se requiere una variedad de niveles de calificación pero, en cada nivel, se necesitan capacidades humanas intelectuales y específicas en abundancia, y el resultado del trabajo del diseñador de zapatos está incluido en el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir un zapato. Sarkar pareciera pensar que el hecho de que a los trabajadores inmateriales se les paga incluso “por sus actividades infructuosas” y que su paga “proviene de los resultados del trabajo del resto de los trabajadores de la corporación” (Sarkar, 2012, p. 280) es un argumento decisivo que valida su opinión. Pero esta situación no es privativa de los llamados “trabajadores inmateriales” (puede hallarse una crítica de este término en mi libro *In Letters of Blood and Fire* [2013, pp. 95-126]). Al fin y al cabo, incluso en una cadena de montaje, el trabajador recibe su paga aunque al final de la producción se rechace un porcentaje de los productos de su trabajo debido al control de calidad. ¿Quién paga por esa “actividad infructuosa”? En la mayoría de los casos, el pago proviene de los frutos del trabajo del resto de los trabajadores de la corporación. Esto rige especialmente en el caso de las leyes de responsabilidad por productos, que obligan a las corporaciones, no así a los trabajadores, a hacerse cargo de los daños causados por productos defectuosos.

Aquí mi argumento principal es que la teoría del valor-trabajo tiene importancia política, pero también da cuenta de las inconsistencias lógicas presentes en las teorías del valor propuestas por la fisiocracia y la economía clásica, que sin advertirlo Sarkar re-

produce para la época contemporánea. Si el trabajo no fuera central en la creación de plusvalía, entonces el capital estaría ansioso por achicar en cantidad y calidad la clase de los trabajadores, pero no es eso lo que está sucediendo en el siglo XXI. Por el contrario, se está sumando a miles de millones a la clase trabajadora, en todos los niveles de calificación (desde trabajadores agrícolas hasta científicos nucleares). Los capitalistas parecen aun más preocupados por ubicar reservas de trabajadores de “baja entropía” (para decirlo con una mezcla de categorías) que por hallar nuevos depósitos de petróleo y gas. Por ejemplo, entre 1990 y 2014, la participación de la fuerza laboral en los países del grupo BRICS –Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica– aumentó de 1115 millones a 1510 millones, aproximadamente un 35 por ciento.⁵ Además, las energías de los innovadores de la ciencia y la tecnología han sido incorporadas en gran parte a la cadena de montaje capitalista.

Crítica a la noción de los límites naturales del capitalismo

La fuerza de la deducción de Sarkar sobre el fin del capitalismo basado en los límites del crecimiento es que afirma encontrar los límites naturales de ese sistema en la base de recursos materiales del

⁵ Los datos sobre “Labor force, total” (“Fuerza laboral, total”) se consultaron el 20 de marzo de 2016 en: <data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.TOTL.IN?page=5>

capitalismo industrial. Según Sarkar, a medida que se agotan las reservas de petróleo y gas natural de fácil acceso, toda la superestructura de producción, circulación y consumo llamada capitalismo se ve amenazada de muerte, puesto que el capitalista colectivo no tiene más opción que quemar su base material. Este proceso llevará a la contracción constante del capitalismo hasta que enfrente su destrucción. De hecho, Sarkar sostiene que la crisis actual es una anticipación de la contracción final de la base de recursos (2012, p. 341).

Si bien ingeniosa, la explicación de Sarkar es problemática por una serie de razones. Primero, porque desestima en lo teórico (y, por tanto, descuida en lo empírico) aquello que es fundamental para el capitalismo y sus oponentes: el trabajo y su rechazo. Por supuesto que Sarkar no está solo en esta actitud hacia el trabajo. La mayoría de los defensores de la teoría de los límites del crecimiento quita el foco político de las relaciones de clase y lo pone en los límites de la naturaleza. Así, vemos que en un periodo de intensa resistencia anticapitalista como la de los trabajadores en Francia, Estados Unidos y el mundo colonizado a principios de la década del setenta, se intensificaron los estudios sobre los límites del crecimiento y las amenazas a la afluencia de recursos provenientes de la Naturaleza. Los modelos matemáticos de Jay Forrester y el Club de Roma pusieron a marchar la maquinaria de la economía, sedienta de recursos, que fue a estrellarse contra la pared del “no alcanza”, algo totalmente desligado de la lucha de clases (precisamente lo contrario a la proclama

zapatista del “¡Ya basta!”) (Meadows *et al*, 1972). Según esos modelos, no había suficiente petróleo, gas natural, uranio, carbón ni aire para mantener el ritmo del crecimiento capitalista de posguerra, motivo por el cual sugerían un capitalismo de régimen estable. Por supuesto, Sarkar no está interesado en reformar el capitalismo, de régimen estable o no (a diferencia de los miembros del Club de Roma, que sí tenían esa intención política); el autor concluye que el establecimiento de un gobierno socialista mitigaría las duras condiciones que enfrentaremos cuando el capitalismo colapse debido al agotamiento de los recursos energéticos, cada vez más evidente. Lo anterior suena más o menos atractivo desde el punto de vista de la política ambiental, salvo por una característica clave de la estructura económica cuyo fin le interesa teorizar a Sarkar: el contenido social y energético de la plusvalía sobre el cual se basa el crecimiento en cuanto que categoría, y en términos lógicos e históricos.

Mi primer contraargumento es que en su historia el capitalismo ha tenido varias bases de recursos; de hecho, comenzó en los siglos *xvi* y *xvii* con una base “solar” (viento, agua, madera, energía animal y humana). La conquista de América, la formación del mercado mundial, la creación del sistema bancario, la expansión del comercio de esclavos y el cercamiento de las tierras comunales europeas (*commons*), todas se llevaron a cabo sin motores térmicos y sin su base material combustible (carbón, petróleo y gas). A este periodo originario de acumulación le siguió un capitalismo con otras bases de recursos energé-

ticos. Las llamamos, *grosso modo*, por los nombres de sus sustancias: carbón, petróleo, gas natural y, en algunos países, como Francia, energía nuclear. Deben señalarse dos cuestiones respecto de estas bases: (1) se necesitó mucho más que energía para la producción, dado que fue necesario que distintos tipos de proletarios se convirtieran en creadores de plusvalía; y (2) en el paso de una base energética a otra, no se han modificado los componentes básicos del capitalismo. Profundizaré en ambos puntos.

A. Proletarios y energía: trabajo/energía

En un barco impulsado por remeros, velas, carbón, petróleo o un reactor nuclear, no es el mismo tipo de proletario el que rema, que el que apareja, atiza, recarga combustible o monitorea. Hay distintos conjuntos de reglas para explotar cada tipo de trabajo, y una lógica de rechazo para las diferentes formas de fuerza motriz. Por ejemplo, un proletario esclavizado no sería un tripulante adecuado para un submarino nuclear o para habitar una colonia en el espacio (sobre este último caso, véase “Mormons in Space”, ensayo que he escrito en coautoría con Silvia Federici [Caffentzis, 2013, pp. 58-65]). De modo similar, sería problemático que una cadena de montaje fuera operada por artesanos. Esta conexión entre los trabajadores y los medios tecnológicos de producción la han comprendido los economistas políticos del siglo XVIII y XIX como Adam Smith y John Stuart Mill, que basaron su crítica a

la esclavitud en la ineficacia, dado que ningún capitalista razonable querría tener esclavos a cargo de máquinas que valen varias veces lo que un esclavo. En otras palabras, la producción con trabajo esclavo solo podía ser compatible con el nivel tecnológico más bajo, porque era esperable que el esclavo intentara “trabajar el mínimo”, al decir de Smith (2011, p. 496), y fuera “ineficaz e improductivo”, según Stuart Mill (1961, p. 251). Entonces, a cada cambio en la base de recursos energéticos del capitalismo le corresponde un cambio necesario en el carácter social del proletariado que hará que esa nueva base produzca plusvalía. Por lo tanto, lo crucial para el capitalismo no es el trabajo ni la energía en sí mismos, sino el trabajo/energía, es decir, la relación entre la cantidad de trabajo que crea plusvalía y la cantidad de energía producida por la base de recursos.⁶

La cadena de causalidad también funciona a la inversa: los cambios en la relación trabajo/energía son causados por la acción proletaria. Como ha argumentado y demostrado con solidez Timothy Mitchell, el paso del carbón al petróleo no se debió a la superioridad de este último para la producción industrial, sino porque los mineros y sus huelgas comenzaron a ser una grave amenaza, no solo para sus jefes inmediatos, sino para todo el sistema capitalista, al crear un nuevo nivel de poder de clase:

6 Puede hallarse un análisis de la relación trabajo/energía en Caffentzis, 1992 y en Caffentzis, 2017, p. 41-43.

Cada vez más, los trabajadores estaban conectados, no tanto por los débiles vínculos de la cultura de una clase, la ideología colectiva o la organización política, sino por las cantidades de energía emisora de carbono que extraían, cargaban, llevaban, alimentaban y ponían en funcionamiento [...]. Más que un simple movimiento social, esta agencia sociotécnica se puso en práctica para efectuar una serie de reclamos democráticos cuya implementación gradual redujo radicalmente la precariedad de la vida en las sociedades industriales. (2011, p. 27)

La transición hacia el petróleo fue un intento del capital por hallar una base de recursos energéticos que pudiera socavar ese poder de la clase trabajadora en el circuito del carbón. Ese material tenía muchas características que posibilitaban un mayor control de la base de recursos energéticos.

La capacidad de debilitar la fuerza de trabajo dividiéndola en grupos raciales distintos, alojando y tratando por separado a los trabajadores calificados y a los no calificados, reflejaba la distribución diferenciada de la producción de petróleo en el mundo, en comparación con la de carbón, y el hecho de que el petróleo se desarrollara después, y no antes, del surgimiento de la industria moderna. (Mitchell, 2011, p. 36)

Este análisis es un ejemplo de la razón por la cual es importante comprender las dinámicas de clase que motivan muchas de las transiciones en la base de recursos energéticos, puesto que estas no están determinadas por cuestiones de escasez y densidad energética, como nos quieren hacer creer hoy en día los teóricos de los límites del crecimiento.

B. La coherencia histórica del capital

A lo largo de las muchas transiciones en la relación trabajo/energía que han tenido lugar desde el siglo xvi, la acumulación capitalista ha permanecido inalterable. Esto demuestra que las categorías básicas necesarias para conformar una sociedad capitalista no están determinadas por las bases de recursos energéticas del momento. La ganancia, el salario, la renta, el interés, el valor, el plusvalor, el capital constante y demás componentes del sistema no necesitan de una tecnología particular con su correspondiente base de recursos. No queremos decir aquí que “todo da lo mismo” ni que, por ejemplo, el capitalismo pueda “volver a un pasado solar” etapa por etapa, dado que en sus albores la población mundial era apenas una fracción de lo que es en la actualidad, y el proceso de circulación también operaba a una fracción de su velocidad presente. Sin embargo, estas diferencias no modifican el hecho de que el capitalismo es un sistema social muy viejo que ha sido capaz de iniciar muchas transiciones energéticas y sobrevivir a ellas, debido en parte a la incapacidad

de los movimientos de oposición para generar el poder social suficiente para derrocarlo. Si bien las bases de recursos energéticos pueden cambiar, lo central es que siempre habrá trabajadores sin acceso directo a los medios de subsistencia y producción, cuyo trabajo podrá explotarse y ser convertido en las muchas formas de ingreso disponibles: ganancia, interés y renta. Siempre y cuando estos trabajadores estén dispuestos a aceptar una densidad energética mucho más baja en los medios de producción (es decir, un regreso a un nivel tecnológico arcaico), entonces será posible para el capitalismo continuar el proceso de acumulación, porque lo que se acumula no es energía, sino trabajo. ¿Lo harán? No está claro, pero hay indicios de que el terreno de lucha venidero es el rechazo del “extractivismo” —la doctrina que arraiga las economías en la extracción y exportación de recursos naturales—, sobre todo por parte de los pueblos indígenas en América Latina.⁷

Para ir más allá en mi crítica de la visión de Sarkar sobre el carácter determinante de la base de recursos energéticos vale la pena formular la siguiente pregunta ingenua: ¿para qué se usa esta base energética? En la mayoría de los casos el propósito principal es el funcionamiento de las máquinas (desde camiones y tractores hasta plantas de energía eléctrica). Esto nos lleva a la cuestión de la máquina y a otra pregunta ingenua: ¿con qué propósito ha de usarse la máquina en la sociedad capitalista? No caben dudas de que no se incorporan al proceso de trabajo

7 Ver Zibechi, 2015; Vásquez, 2014 y Caffentzis, 2004.

para reducir el dolor y los peligros que este trae aparejado. Por el contrario, se incorporan para aumentar la rentabilidad de los capitalistas que las poseen por medio de la productividad de los trabajadores a los que explotan. Más concretamente, las máquinas en sí mismas no son solo energía acumulada a partir de combustibles fósiles, sino que son producto del trabajo pasado –trabajo muerto, en lenguaje del materialismo histórico– y están compuestas por una forma de trabajo humano acumulado gradualmente, a la espera de ser empleadas por nuevo trabajo vivo. Como nos recuerda Marx, las máquinas no se levantan y deciden ir a trabajar por decisión propia. La cuestión clave para el capitalista individual es que este compra una máquina para usar en la producción de una mercancía y así mantenerse al mismo nivel que la competencia. Pero lo anterior no responde la pregunta, simplemente la traslada a los primeros en adoptar la máquina en cuestión, que no tenían presiones de competencia que motivaran el cambio. La perspectiva que abre la posibilidad de una respuesta es la que considera que las máquinas son instrumentos de la lucha de clases, puesto que el patrón puede amenazar con reemplazar a los trabajadores que logren un aumento de salario, reducir la jornada laboral y hacer reivindicaciones respecto del aparato productivo. Por supuesto que en ese caso la sustitución también es matemática, dado que el costo de la máquina (con sus costos de energía y su depreciación) debe ser inferior a los “ahorros” en salario y otros gastos relacionados con la lucha de los trabajadores (por ejemplo, un sabotaje).

Las máquinas tienen otros atributos que también son útiles en la lucha de clases, como advirtió Renfrew Christie hace muchos años:

El trabajo muerto en forma de maquinaria tiene otra ventaja sobre el trabajo vivo. No contesta. No hace huelga. No roba. No se resiste a los designios del capitalista [...]. Los capitalistas, por lo tanto, usan la disciplina y las capacidades de las máquinas como sustitutos de capacidades que pueden dejar de ofrecerse e indisciplina premeditada, es decir, las de sus enemigos de clase, los trabajadores. (1980, p. 14)

Este vínculo entre trabajo y energía era bien conocido por Marx y lo ayudó a estructurar el primer volumen de *El capital*. No es casual que a la sección cuarta, “La producción de la plusvalía relativa”, que consta en su mayor parte de un análisis sobre el papel de las máquinas en el capitalismo, le siguiera el capítulo XI, sobre la lucha victoriosa por la reducción de la jornada laboral. Y esto es así porque cuanto más efectiva sea la lucha de clases en el lugar de la producción, mayor será la tendencia del capital a aumentar la mecanización, lo que a su vez aumenta la necesidad de energía generada por recursos energéticos. En este punto, podemos ver que la base de recursos energéticos es fundamental para reemplazar a la fuerza de trabajo (si está colmada de lucha) e intensificar su explotación.

Analicemos la relación entre las necesidades energéticas y la lucha de clase de manera esquemática,

suponiendo que la suma del total de las mercancías (T) se compone del capital constante (C), el valor de la fuerza de trabajo (V) y el plusvalor (P) ($T = C + V + P$), y que la tasa de ganancia de todo el sistema es $P/V + C$. Una lucha eficaz es aquella que aumenta el valor de la fuerza de trabajo y reduce la tasa de ganancia. ¿Cómo podrían reaccionar los capitalistas para recuperar la tasa de ganancia? Una opción es aumentar C para reducir la cantidad de trabajadores necesarios y sus salarios (la masa salarial o *wage bill*, según el término en inglés utilizado en los textos de economía política del siglo XIX) (V) y también aumentar P. En general, la respuesta a la intensificación de la lucha de clases es una mayor mecanización y, por ende, más cantidad de energía necesaria. Podría decirse que en una sociedad capitalista, cuanto más se acentúe la lucha de clases más tenderá a acelerarse el uso de la base de recursos energéticos. En consecuencia, mientras la lucha se mantiene bajo control, se reduce el impulso hacia la mecanización y, con él, la necesidad de más energía. ¡Es la versión capitalista de la conservación! Pero la lucha que escapa al control (aumentando V y disminuyendo P) y logra resistir la sustitución por máquinas (mantiene el nivel de C) es el camino ecológico de los trabajadores para abandonar el capitalismo. ¡No sorprende que haya una “lucha entre el obrero y la máquina”! Como le enseñaron a Marx los luditas, “El instrumento de trabajo azota al obrero” (Marx, 1965, p. 358). Esta lucha no solo pone un freno al proceso de acumulación, sino que además, en la tradición del materialismo histórico, es el único camino formal hacia la transición anticapitalista.

¿Qué tiene que ver esta digresión hacia la matemática capitalista con la teoría de los límites del crecimiento? Demuestra que la lucha de clases tiene consecuencias profundas en el uso de la energía en el capitalismo. Solo el aspecto “subjetivo” del proceso de trabajo es un límite al capitalismo, no el aspecto “natural” (que para los defensores de la teoría es, a primera vista, el factor decisivo). El problema de esa subjetividad es que no tiene límites claros. ¿Con cuánta “paciencia” de la clase trabajadora pueden contar los capitalistas? No podemos conocer esa cantidad (como tampoco el conocimiento futuro) del mismo modo en que conocemos la cantidad de petróleo en un determinado volumen de subsuelo. Entonces, mediante esta formulación del fin del capitalismo, se plantea un drama, puesto que es absolutamente posible que los salarios y las condiciones laborales de los trabajadores se reduzcan hasta llegar a niveles sin precedentes sin que sobrevenga una reacción revolucionaria. De hecho, lo estamos viendo en Grecia en estos momentos; más de un siglo de luchas para garantizar una vida menos precaria para la clase trabajadora se ha evaporado sin romper con el sistema en sus aspectos fundamentales... aún. Por lo tanto, la respuesta basada en los límites del crecimiento pareciera soslayar la pregunta decisiva: ¿cuándo la lucha de clases (si en algún momento sucediera) llegará a una instancia de rechazo ante el deterioro de las condiciones naturales?

Una manera de responder a esa pregunta es haciendo un examen histórico. Analizaré aquí un solo

ejemplo —el de la Alemania nazi—, pero que encarnó un caso extremo de colapso ecológico. El país enfrentó una clásica “crisis energética”; las ciudades se convirtieron en infiernos ecológicos y se resucitó el modo de producción con mano de obra esclava. La clase trabajadora alemana de 1945 es, sin dudas, el caso paradigmático de una clase que ha sido empujada hasta sus límites.

Los límites de la teoría de los límites. Un caso de estudio: la Alemania nazi

Berlín [...] tiene grandes esperanzas puestas en estas armas secretas y también en la capacidad productiva de Dora. Los altos mandos nazis creen que los cohetes podrían y deberían remediar la situación militar. En cierto modo, entonces, ¡los esclavos de Dora se han convertido en los posibles salvadores del Tercer Reich de Hitler!

Yves Beon, un esclavo en el planeta Dora

Para comprender mejor mi crítica a la explicación de Sarkar y mi insistencia en el límite subjetivo del capitalismo es útil considerar la experiencia de la Alemania bajo dominio nazi durante la Segunda Guerra Mundial como un “caso extremo” que confirma la regla. Cuando analizamos esta experiencia, vemos que los supuestos límites naturales, ecológicos y de recursos que enfrentaba el régimen nazi no fueron los determinantes de su final. En lugar de ello, los

factores principales fueron los límites subjetivos que aparecieron del lado de los trabajadores.

Por ejemplo, los límites ecológicos no están dados *a priori*. La pregunta “¿cuánta degradación ecológica aceptará la clase trabajadora del planeta antes de rebelarse contra el causante de esa degradación?” no puede responderse con seguridad definitiva. Según parámetros ambientales como la calidad del aire, ciudades alemanas como Dresde experimentaron durante los bombardeos británicos y estadounidenses de la Segunda Guerra Mundial un nivel de degradación ecológica a un ritmo nunca antes visto; sin embargo, esto no llevó a la ciudadanía alemana a huir masivamente del régimen nazi. Recordemos que el nivel y ritmo de la degradación ecológica en Dresde durante ese periodo fueron mucho más severos que los cambios climáticos que se predicen para Dresde en el futuro cercano. Después de todo, el bombardeo de esta ciudad (y las principales ciudades de Japón) aumentaron las temperaturas promedio en un rango muy superior al proyectado para las ciudades ubicadas al norte del Trópico de Cáncer.

Lo sucedido con la población de la Alemania nazi durante el bombardeo pone en el foco la cuestión de los límites. Los estrategas militares aliados suponían que la campaña de bombardeo masivo produciría una desertión igualmente masiva. Sin embargo, en los informes británicos y estadounidenses, se consigna que si bien no caben dudas de que la campaña afectó su moral, no tuvo las consecuencias insurreccionales que se buscaba generar con los bombardeos de Dresde y otras ciudades, que

tenían por objeto desmoralizar y arrasar con los hogares. Esto nos demuestra que no es posible deducir desenlaces inevitables a partir de las condiciones ecológicas. Mucho menos, cambios extremos y veloces. Como se mencionó anteriormente, la guerra moderna es una catástrofe ecológica. Por un lado, en pleno bombardeo aliado, aumentó la producción industrial alemana (tanto en términos de armamento militar como de ganancias de las compañías, tal el caso de Daimler-Benz). Por otro lado, Alemania se vio ante una estrepitosa caída de su base material, sobre todo tras la derrota en Stalingrado (que fue el mayor obstáculo al avance nazi sobre los campos de petróleo de Bakú). Tanto es así que la Alemania nazi estaba atravesando una clásica “crisis energética”.

Paradójicamente, los nazis compensaron la falta de una base material energética de dos maneras: mirando al pasado y al futuro. Al pasado, porque introdujeron mano de obra esclava en lugar de emplear mujeres alemanas en las fábricas. Como señala Bernard Bellon: “se mantuvo a las mujeres en el hogar para prevenir también el tipo de malestar social que llevó a la revolución del 9 de noviembre de 1918, y la ‘puñalada por la espalda’ de las leyendas conservadoras y nazis” (1990). También experimentaron desoyendo el consejo de Adam Smith y John Stuart Mill: pusieron a prueba los límites extremos del capitalismo al poner a trabajadores esclavos a ensamblar cohetes V2 de alta tecnología entre 1943 y principios de 1945, en los túneles de una mina cercana a Nordhausen. Porque, aunque los techos de la caverna donde se producían los cohetes estaban

cubiertos con los cadáveres suspendidos de los esclavos rebeldes, estos trabajadores, tal como predijeron Smith y Stuart, sabotearon los misiles, muchos de los cuales aterrizaron en campos y mares a kilómetros de distancia de sus objetivos, sin ocasionar daños. Se calcula que los misiles mataron a unas 6000 personas, mientras que en su fabricación murieron más de 12 000 trabajadores esclavizados. El V2 fue una de las primeras armas en la historia cuya producción causó más muertes que su uso. Miles de esos esclavos murieron de agotamiento y enfermedades, pero 350 fueron ahorcados (entre ellos, se ejecutó a 200 explícitamente por actos de sabotaje). Como escribe Michael Neufeld en su introducción al libro de Yves Beon *Planet Dora*: “Lógicamente, el sabotaje era una preocupación central; el castigo habitual era un espantoso y lento ahorcamiento en la plaza donde se pasaba lista [...] el sabotaje [...] tenía un efecto indeterminado pero considerable en la calidad de los misiles” (Neufeld, 1997, p. xix). Por esta situación, los nazis se veían frente al problema causado por la combinación de un modo de producción con mano de obra esclava con una industria de alta composición orgánica. En aras de mantener la producción en marcha:

[...] la preservación de los prisioneros que componían la mano de obra pasó a tener una alta prioridad, dado que muchos llegaron a tener formación semicalificada para desempeñar distintos trabajos en cadenas de montaje. La compañía Mittelwerk hizo algunos esfuer-

zos limitados por mejorar la vestimenta y las raciones, y [el jefe de ingeniería] Rudolph participó en la creación de un sistema de pago por mayor rendimiento, que les permitía a los prisioneros obtener vales que podían usar para comprar algunas cosas más en el comedor. (Neufeld, 1997, p. 17)

Sin embargo, las correlaciones entre la composición orgánica de una rama de la industria y la composición de la clase trabajadora de esa industria no son fijas.

Por otro lado, miraron al futuro porque usaron ampliamente la licuefacción del carbón (extraído con métodos más tradicionales, mediante mano de obra esclava), que lo convertía en combustible líquido para el funcionamiento de los motores de combustión interna. Se trata de una tecnología que aún se está explorando en la actualidad. Muchos, como Sarkar, señalarían su ineficacia termodinámica, dado que se necesitan cantidades ingentes de energía para transformar los carbohidratos en estado sólido en carbohidratos en estado líquido. Pero, para el régimen nazi, esta tecnología era eficaz en otro aspecto: el polemodinámico (literalmente, “fuerza de la guerra”), ya que en la estrategia *blitz* la velocidad era clave, y los tanques y cazabombarderos eran su principal fuerza impulsora (y ambos utilizaban combustible líquido).

En estos dos casos, los límites al proceso de acumulación que había instituido el régimen nazi (que incluía la recuperación del trabajo esclavo en Europa y el despliegue de los medios tecnológicos más

avanzados para producir combustible para sus máquinas de guerra) no estaban determinados por el ambiente natural, sino por aspectos subjetivos (para decirlo brevemente). Por supuesto, el régimen nazi no alcanzó su tan anunciada existencia milenaria; solo duró doce años. ¿Pero su fracaso era inevitable? No me resulta claro, y sin dudas tampoco era claro para la mayoría en ese momento. La “paciencia” de los alemanes y las divisiones entre los esclavos tuvieron sus límites, pero es un misterio cuáles fueron esos límites, dado que a pesar de haber sido valientes, la cantidad y eficacia de las revueltas colectivas de esclavos y ciudadanos en Alemania no fueron suficientes para derrocar el régimen. Para hacerlo, y ocupar el país (a diferencia del desenlace de la Primera Guerra Mundial), fueron necesarias las fuerzas militares combinadas de los Estados Unidos, la Unión Soviética y el Reino Unido.

Defensores de la hipótesis de los límites del crecimiento como Sarkar podrían argumentar que el nazismo no era un régimen capitalista “normal” y que la guerra volvió extremas las tendencias no capitalistas ya desviadas. Pero los nazis estaban decididos a preservar y extender el alcance de las estructuras fundamentales del capitalismo moderno a todo el mundo, siempre y cuando fuera el capital alemán el que se llevara la mejor parte. Por ejemplo, la compañía Daimler-Benz construyó buena parte del cohete V2 para el Ejército alemán con fines de lucro. Más aun, si una gran industria militar iba a ser capaz de eliminar a un país de las filas de los estados capitalistas, el primer candidato sería Estados Unidos. Pero el objetivo de

este breve repaso de la Alemania nazi es mostrar que ni la energía ni las crisis ecológicas más devastadoras conducirán por sí solas al abandono de un sistema socioeconómico como el capitalista, a menos que haya una alternativa disponible y una fuerza política lo suficientemente unida y masiva para lograrlo.

Conclusión: rechazar la oferta del capital “verde”

Para concluir, considero que la defensa de Sarkar del paradigma de los límites del crecimiento ofrece un cuestionamiento importante de las concepciones marxistas sobre el límite del capitalismo, pero en última instancia es problemático. Repasemos las razones de esta conclusión.

Primero, el único límite del capitalismo surge de una forma subjetiva de energía —el trabajo—, intrínsecamente pasible de rechazo y que, por medio de su capacidad negativa, crea valor (Caffentzis, 2013, pp. 161-163). Se trata de valores que acumulan los capitalistas, no de valores de uso materiales.

Segundo, ha habido muchos cambios en las bases energéticas del modo de producción capitalista sin que se haya modificado la estructura fundamental del capitalismo y sus categorías. No hay motivos para creer que el estado energético y ecológico actual sea una amenaza mayor a la continuidad del capitalismo que otras transiciones anteriores, dado que aún existe una enorme disponibilidad de fuerza de trabajo para ser explotada, sin dudas, más que en ningún otro periodo de la historia del capitalismo.

Tercero, los capitalistas están dispuestos a poner en marcha una enorme destrucción para preservar su sistema de acumulación y su poder de clase, como han demostrado una y otra vez a lo largo del último siglo. Pero hablan con palabras enmascaradas. Pensemos en los mensajes enviados mediante el lenguaje de las bombas nucleares arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki y los cientos de “pruebas” de bombas nucleares, atmosféricas y subterráneas, que tenían por objeto recordarle a la población mundial el poder del capital.

Pareciera que la clase capitalista tiene al mundo de rehén. Lo que no está claro, sin embargo, es si la tasa promedio de ganancia aumentará si se invierte en revertir el cambio climático y evitar el agotamiento total de los recursos naturales basados en el carbono o si se sostiene el crecimiento con uso intensivo de energía que ha definido al capitalismo desde el comienzo de la Revolución Industrial. En las “cumbres del clima”, la facción verde del capital, mira a la clase trabajadora mundial y le pregunta si es posible llegar a un acuerdo: “¿Están dispuestos a comprar nuestros ‘activos varados’, el petróleo en el subsuelo, a unos cuántos billones de dólares y enfrentar una especie de régimen por contrato de servidumbre con más trabajo y salarios más bajos?”. Dicho de otro modo: “¿Aceptan satisfacer nuestra necesidad de plusvalía a cambio de que ‘salvemos el planeta?’”. La respuesta revolucionaria a este “acuerdo” no vendrá de quienes dependen de los límites de la naturaleza, sino de quienes se organicen para rechazar el chantaje del capital.

Referencias bibliográficas

- Bardi, Ugo (2008). "Peak Oil and 'The Limits to Growth': Two Parallel stories", en *The Oil Drum*. Disponible en: www.theoil Drum.com/node/3550
- Bellon, Bernard P. (1990). *Mercedes in Peace and War: German Automobile Workers, 1903-1945*. Nueva York: Columbia University Press.
- Beon, Yves (1997). *Planet Dora: A Memoir of the Holocaust and the Birth of the Space Age*. Boulder, CO: Westview Press.
- Caffentzis, George (1992). "The Work/Energy Crisis and the Apocalypse", en Midnight Notes Collective (Eds.) *Midnight Oil: Work Energy, War, 1973-1992*. Brooklyn: Autonomedia.
- Caffentzis, George (2004). "The Petroleum Commons: Local, Islamic and Global". Disponible en: <https://www.counterpunch.org/2004/12/15/the-petroleum-commons/>
- Caffentzis, George (2008). "The Peak Oil Complex, Commodity Fetishism and Class Struggle", en *Rethinking Marxism*, Vol. 20(2).
- Caffentzis, George (2013). "A Critique of Cognitive Capitalism", en *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Common Notions.
- Caffentzis, George (2017). "Introduction and Glossary", en *No Blood For Oil! Essays on Energy, Class Struggle, and War*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Christie, Renfrew (1980). "Why Does Capital Need Energy?", en Petter Nore y Terisa Turner (Eds.) *In Oil and Class Struggle*. Londres: Zed Books.

- Federici, Silvia (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Nueva York: Autonomedia. [Edición en español: *Calibán y la bruja*, Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2015].
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2009). *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Edición en español: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid: Akal, 2011, traducción de Raúl Sánchez Cedillo].
- Lilley, Sasha *et al.* (2012) *Catastrophism: The Apocalyptic Politics of Collapse and Rebirth*. Oakland, CA: PM Press.
- Marx, Karl (1976). *Capital, Volume I*. London: Penguin Books. [Edición en español: *El capital*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965 [1946], traducción de Wenceslao Roces].
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1967). *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin Books. [Edición en español: *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1981, traducción de Wenceslao Roces].
- Meadows, Donella H. *et al.* (1972). *The Limits to Growth: A Report of The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Washington D.C.: Potomac Associates.
- Mitchell, Timothy (2011). *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. Londres: Verso.
- Neufeld, Michael (1997). "Introduction", en Yves Beon, *Planet Dora: A Memoir of the Holocaust and the Birth of the Space Age*. Boulder, CO: Westview Press.
- Popper, Karl (1957). "Preface" en *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge and Kagan Paul. [Edición en español: *La miseria del historicismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2006].
- Sarkar, Saral (1999). *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?: A*

Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices.

Londres: Zed Books.

Sarkar, Saral (2012). *The Crises of Capitalism: A Different study of Political Economy*. Berkeley, CA: Counterpoint.

Smith, Adam (1998). *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Washington, DC: Regnery Publishing, Inc. [Edición en español: *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza Editorial, 2011, traducción de Carlos Rodríguez Braun].

Stuart Mill, John (1961). *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*. Nueva York: Augustus M. Kelly. [Edición en español: *Principios de economía política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, México: FCE, 1951].

Vásquez, Patricia I. (2014). *Oil Sparks in the Amazon: Local Conflicts, Indigenous Populations, and Natural Resources*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press.

Zibechi, Raúl (2015). "Extractivism Staggers". Disponible en: <https://chiapas-support.org/2015/06/04/zibechi-extractivism-staggers/>

La filosofía del dinero de George Berkeley¹

Desde que Tales cayó en su pozo, “filosofía” y “dinero” se consideran conceptos disonantes entre sí. El ideario popular siempre asoció la filosofía con el “ascetismo místico”. ¿Acaso Sócrates no se distinguió de los sofistas por el mero hecho de que no recibía dinero por su trabajo? ¿Acaso Diógenes, el filósofo cínico, no dijo haber ido a Atenas para devaluar su moneda?² El mismo George Berkeley, al

1 Traducido por Carolina Friszman. Introducción al libro de George Caffentzis *Exciting the Industry of Mankind. George Berkeley's Philosophy of Money*. Springer-Science+Business Media, B.V. (2000).

2 Muchos tomaron esa afirmación socrática con pinzas, al igual que la autodefinition de gratuidad de Platón. La Academia de Platón no cobraba tarifas obligatorias pero los contemporáneos eran suspicaces respecto de las condiciones materiales que hacían eso posible. Epicuro, ese dios del jardín, llamó “aduladores de Dioniso” a los compinches de Platón y apodó irónicamente “el dorado” a Platón, y con razón. Diógenes Laercio, en su *Vida de Platón*, afirma que Dionisio, tirano de Siracusa, le confirió más de 80 talentos a Platón durante su estancia en Sicilia. Las anécdotas que conectan a Diógenes, el otro gran seguidor de Sócrates, con la desfiguración de la moneda son objeto de un detallado estudio de Luis E. Navia en Navia (1996, pp. 87-93). El padre de Diógenes, Hicesias, era “banquero” o emisor de monedas en su Sinope natal, en Asia Menor. Entre las muchas variantes de la historia, Diógenes y/o Hicesias desfiguraron o falsificaron monedas, o las fabricaron defectuosas. Ese era un delito grave y Diógenes tuvo que huir de Sinope. Antes o después de ese incidente, Diógenes fue al oráculo de Delphos o Delos a preguntar sobre su futuro, y la respuesta fue “Falsea la moneda” (o, según la traducción

embarcarse en una de las primeras travesías misioneras a América, recibió el mote de “verdadero filósofo” de parte del deán Jonathan Swift porque estaba deseoso de renunciar a una sinecura eclesiástica de 1000 libras esterlinas por año.³

La disonancia general entre la filosofía y el dinero se extrema en el caso de Berkeley, cuya filosofía se caracterizó invariablemente como “idealista” o aun “ideísta”, “inmaterialista”, “espiritualista”: solo le cabían los adjetivos más diáfanos.⁴ Las principales consignas filosóficas de Berkeley parecen intensificar al máximo la tradicional tensión entre filosofía y dinero. Su principio

que uno prefiera, falsifica, altera o desfigura). Hubo intentos de verificar esa historia con evidencia numismática, y hay quienes consideran esos relatos alegorías cínicas, concebidas quizá por el mismo Diógenes, para ilustrar su objetivo: “El rechazo de toda norma burguesa establecida y la introducción de valores en aras de la virtud”, Navia (1996, p. 90).

3 Swift (1963, pp. 30-33) escribió una carta a lord Carteret en medio de la crisis del medio penique de Wood y describió a Berkeley de la siguiente manera: “Es un filósofo absoluto con respecto al dinero, los títulos y el poder; y hace tres años que tiene la idea de fundar una universidad en Bermudas por orden de la Corona y con la contribución de aquellos a los que pueda persuadir [...] Se le romperá el corazón si no se le rescinde pronto el deanato o no queda este a disposición de su excelencia. Intenté desalentarlo sobre la base de la frialdad de las cortes y ministerios, que han de interpretar todo esto como una visión o un imposible, pero es en vano. Por lo tanto, ruego humildemente a su excelencia que procure persuadir a uno de los hombres más destacados de este reino, por su virtud y erudición, de quedarse en paz en su hogar o lo asista con crédito para que realice su romántico plan”.

4 Hacking (1975, p. 35) se refiere a Berkeley como un “ideísta”, pero sería más apropiado llamarlo “antiideísta”, como veremos.

más famoso es “ser es ser percibido”. Con esa navaja ontológica buscaba sacarse de encima todo el esquema de los objetos materiales, fueran los corpúsculos de Newton o los “moblaje macroscópico del mundo”. Si solo las ideas se perciben, entonces, según Berkeley, la existencia de un sistema de cuerpos físicos no conceptuales (“medianos” o atómicos) era una hipótesis que él ni necesitaba ni deseaba (y Dios tampoco). Pero ¿cómo reconciliar el dinero con ese idealismo?

Hay una cláusula más, a menudo olvidada, que califica el famoso lema berkeleyano: “Ser es ser percibido *o bien* percibir”. En la ontología de Berkeley, las ideas solo existen de un modo parasitario, dependiente de los espíritus (yo, tú, Dios, y quizá ángeles, demonios u otras sustancias espirituales no detectadas). Ha de haber espíritus, porque las ideas no pueden existir por su cuenta, y una idea no percibida es la versión berkeleyana del círculo cuadrado. Pero lo monetario parece ser la antítesis de lo “espiritual” y, por lo tanto, raya con lo contradictorio desde la perspectiva de Berkeley.

Por último, el lema de Berkeley precisa una enmienda más: “ser es ser percibido, percibir *o bien* producir percepciones”. Las ideas no pueden producir ni crear ideas en la ontología de Berkeley, son tan inertes como las masas del mecanicista. Solo los seres activos pueden producir o modificar ideas. De ahí que la única clase de causalidad que reconociera fuera la voluntarista, como la de nuestra productiva imaginación, o la de la producción divina de sensaciones en nosotros. Pero el dinero, como señaló Kant más tarde, ¿no puede ser producto del mero pensamiento!

La síntesis de estas capas de la filosofía de Berkeley da como resultado una visión fluida, arremolinada, del cosmos humano, que irónicamente afirma defender el sentido común y la religión establecida contra los análisis desintegradores de la nueva ciencia y la sofistería nadificadora del escepticismo moderno. Pero el sentido común se encontraría inequívocamente perdido en el misterioso universo berkeleyano, donde las ideas son proyecciones de espíritus completamente inimaginables (entre ellos, nosotros mismos) que interactúan por medio de una forma de telepatía. Esa “espiritualidad” absoluta era desconcertante hasta para la Iglesia anglicana de Berkeley. Definitivamente, la filosofía de Berkeley no ofrece, *prima facie*, un marco conceptual promisorio para el análisis económico y monetario. W. B. Yeats delineó esa idea generalizada de la filosofía de Berkeley en estas líneas:

y Berkeley, el designado por Dios,
demostró que todas las cosas son un sueño
que este mundo pragmático,
ridículo y sucio, que tan
sólido parece,
puede desvanecerse al instante
si la mente cambia
su rumbo.⁵

Yeats incorporó a Berkeley en un bagaje conceptual angloirlandés en el que “todo lo que no es Dios es

5 Yeats (1938, pp. 35-39). El poema se titula, con mucho tino, “La sangre y la luna”.

consumido por un fuego intelectual”, lo cual es anti-tético al materialismo y al capitalismo.

Exciting the Industry of Mankind contradice la idea que tiene Yeats de Berkeley ubicando en primer plano su interés por este “mundo pragmático, ridículo y sucio” y sus bien terrenales propuestas monetarias para transformar la Irlanda de principios del siglo XVIII, una tierra “subdesarrollada” y deprimida, en una dinámica economía de acumulación.

No es sencillo hacer foco en las inquietudes económicas de Berkeley, porque *The Querist*, epicentro de sus ideas sobre el dinero, que se publicó en fascículos entre 1735 y 1737, es una serie de más de mil preguntas, ¡y solo preguntas! Esas preguntas constituyen la matriz de mi indagación acerca de Berkeley y el dinero. ¿Estaban desconectadas las propuestas monetarias de Berkeley del resto de su programa filosófico o podemos rastrear vínculos sutiles pero firmes entre su filosofía “inmaterialista” y sus “pragmáticas” ideas económicas? ¿Por qué eligió escribir sobre el dinero y la economía de un modo tan interrogativo? ¿Pueden explicarse sus escritos sobre el dinero? ¿Es útil esa explicación para el pensamiento y la práctica social contemporánea?

La premisa elemental de mi método es que hay una profunda coherencia entre los aspectos filosófico y económico de la obra de Berkeley en tanto ambos pueden entenderse como emanaciones de las luchas sociales básicas en las que estaba implicado el autor. *Exciting the Industry of Mankind*, por lo tanto, es un libro sobre la filosofía del dinero y la práctica monetaria. Quizá la mejor medida del valor de un campo

tan entrecruzado tanto para la filosofía como para la economía radique en la aplicación de sus métodos a un filósofo como Berkeley, cuyo idealismo era aparentemente tan antitético a los “sucios” asuntos del dinero. Si un análisis de las ideas de Berkeley acerca del dinero puede ayudar a explicar la estructura de su filosofía y viceversa, la filosofía del dinero habrá pasado una prueba sumamente exigente.⁶

Ningún estudio *exhaustivo* de Berkeley y su filosofía puede evadir la confrontación de *The Querist* y sus ideas sobre el dinero por la simple razón de que Berkeley se considera uno de los economistas más originales y perspicaces del siglo XVIII, y su teoría del dinero se reconoce universalmente como una precursora destacada de las teorías no metalistas hoy imperantes.⁷ Sin embargo, la mayoría de los biógrafos de Berkeley y los estudiosos de su filosofía han pasado por alto completamente su filosofía monetaria o bien

6 La interdisciplinariedad misma del campo hace inevitable la confusión bibliográfica, pero entre las obras de principios de la década de 1980 deben mencionarse libros de críticos literarios como Heinzelman (1980) y Shell (1982). Un aporte más reciente al campo es mi estudio de Locke en Caffentzis (1989).

7 Douglas Vickers en Vickers (1959, p. 141) escribe: “La importancia de *The Querist* de Berkeley para el desarrollo del análisis monetario ha sido escasamente reconocida en la literatura histórica. Un reconocimiento más adecuado debió esperar que el énfasis del análisis macroeconómico se desplazara a las posiciones neomercantilistas de las últimas dos décadas de este siglo. Eso hizo posible el juicio de Johnston, por ejemplo, quien concluye que ‘en su análisis de la naturaleza del dinero en sí mismo y de la función de los bienes en relación con él, Berkeley [...] fue uno de los más modernos y “avanzados” pensadores monetarios”’.

se han ocupado de ella solo de pasada. Como consecuencia, *Exciting the Industry of Mankind* es el primer libro completo publicado hasta la fecha sobre los aspectos filosóficos de *The Querist*.⁸

Pero este libro no es un comentario sobre un texto. Para responder las preguntas que plantea la filosofía de Berkeley sobre el dinero, me vi obligado a ir más allá de ese texto inquisitivo, como el propio texto sugería. Descubrí que necesitaba conocer con cierto grado de detalle la naturaleza de la preocupación de Berkeley por la cuestión monetaria. Cuestión que, sin embargo, rara vez abordan sus biógrafos. De ahí que dedicara mis mayores labores de investigación a perfilar su tratamiento del dinero, que esbozo a grandes rasgos a continuación.

Durante su vida adulta, Berkeley ocupó cargos prominentes (primero como deán y más tarde como obispo) en la Iglesia anglicana de Irlanda. La mezcla de “anglicano” e “irlandés” tuvo consecuencias muy importantes para Berkeley. Era una mezcla originada en la conquista de Irlanda a manos de Inglaterra en el siglo XVII. Tras la conquista, las tropas y la clase dominante inglesas expropiaron la mayor parte de las tierras de los católicos, aristócratas y “campesinos” (a falta de una categoría sociológica mejor), que conformaban la vasta mayoría de la población. La Iglesia de Irlanda era la Iglesia de los conquistadores, y por eso era “anglicana”.

8 No hay ninguna monografía completa sobre *The Querist*, a excepción de Leyburn (1937) y una serie de artículos sobre las circunstancias económicas de la publicación de *The Querist* en Johnston (1970).

Esa Iglesia, como la mayoría de las Iglesias establecidas, se financiaba con diezmos y rentas. Los diezmos corrían tanto por cuenta de la aristocracia angloirlandesa (que en general pertenecía a la Iglesia anglicana) como de la población autóctona católica (cuya Iglesia había sido proscrita por los conquistadores ingleses). Las rentas se pagaban de la producción de los arrendatarios, en su mayoría católicos, que trabajan las tierras irlandesas de la Iglesia anglicana.

Pero, en 1734, el año en que Berkeley fue nombrado obispo, los terratenientes angloirlandeses, como clase, se negaron unilateral e ilegalmente a pagar diezmos a su propia Iglesia para desazón de Berkeley y otros clérigos anglicanos. Las razones de la revuelta eran complejas, pero en última instancia surgían de la severa y crónica depresión de la economía irlandesa de principios del siglo XVIII. Esa revuelta del diezmo puso a la Iglesia anglicana de Irlanda en una crisis fiscal inmediata, puesto que recortaba un porcentaje sustancial de sus ingresos. Todos los intentos jurídicos y políticos para obligar a la aristocracia angloirlandesa a pagar fueron en vano. Por consiguiente, la carga de sostener a la Iglesia anglicana de Irlanda recayó en los diezmos y rentas que pagaban los irlandeses nativos católicos, que ahora no solo debían trabajar por el confort de la aristocracia inglesa en esta tierra, ¡sino también financiar la salvación de sus amos en el cielo!

Los laicos angloirlandeses rebeldes –ciegos a sus verdaderos intereses, según Berkeley y sus colegas– traicionaron a su Iglesia anglicana de Irlanda, que se

vio obligada a depender de la actividad económica y el entusiasmo de los irlandeses nativos católicos, “cínicamente satisfechos”: una trama digna de la imaginación de Samuel Beckett.

Pero Berkeley, miembro encumbrado de la Iglesia como era, no le veía la gracia a la situación y buscó desesperadamente una salida a esa precariedad socioeconómica para sí mismo y para su institución. La solución que encontró consistía en reformar el sistema monetario irlandés sobre la base de su nueva teoría del dinero. Es decir que la revuelta del diezmo fue la causa próxima de que escribiera *The Querist*.

Según Berkeley, el problema elemental de Irlanda era la falta de Industria y Espíritu Público tanto entre la clase dominante angloirlandesa como entre los irlandeses dominados. La revuelta del diezmo, la depresión económica crónica y el muy lamentado desempleo entre la mano de obra nativa demostraban la gravedad de esa deficiencia. Su causa inmediata era la prodigalidad de los angloirlandeses ricos, tan pronunciada como la miseria de los irlandeses pobres. La situación no cambiaría con cien sermones más sobre Frugalidad. Hacía falta algo más drástico.

Berkeley sugirió en *The Querist* que el oro y la plata debían sacarse gradualmente de circulación, puesto que el metal hacía demasiado fácil que los ricos compraran productos extranjeros y así drenaran al país de sus fondos. Además, los metales preciosos hacían escaso el cambio chico, lo que impedía el comercio a pequeña escala, que constituye la salud

microscópica de la economía y estimula el esfuerzo de los pobres. Las antiguas monedas se reemplazarían por la nueva oferta de billetes de mayor denominación y de fichas metálicas para cambio chico.

Berkeley sabía que muchos calificarían semejante propuesta de absurda y la rechazarían de plano. Era un axioma de la época que el dinero era oro o plata o debía representar esos metales de alguna manera estrictamente definida. Una economía sin oro ni plata se asemejaba a un barco sin timón ni lastre que le dieran dirección y estabilidad, que habría de desviarse o volcar ante la menor perturbación. Más aún, la aristocracia angloirlandesa vería de inmediato en su propuesta una forma mal disimulada de expropiación (inspirada, quizá, en una revancha eclesiástica), dado que implicaba recibir, a cambio de los productos que vendía, un dinero que, desde su punto de vista, no valía casi nada.

Esas creencias *a priori* hallaban cierto respaldo empírico reciente en un abanico de catástrofes y grandes controversias monetarias que Berkeley había presenciado en sus viajes por Europa continental, Inglaterra, Irlanda y América, que se analizan detenidamente en el capítulo 1 de *Exciting the Industry of Mankind*. El colapso de la Compañía de los Mares del Sur de Londres y el sistema de Law en Francia en 1720 llevó a gran parte de la burguesía a la quiebra, por lo que la “innovación” monetaria de cualquier tipo suscitaba mucho recelo en la década de 1730.⁹

9 Ver una exposición vivaz de “la Burbuja” en Carswell (1961); Galbraith (1975), por su parte, tiene un cómico relato de las

Por otra parte, en 1724, cuando la corona inglesa encargó a William Wood que acuñara monedas de baja denominación para Irlanda, los irlandeses, tanto los de origen inglés como los católicos, por primera vez desde 1689, desplegaron una eficaz resistencia antiinglesa y se negaron a aceptar las monedas. La justificación general era que el valor del metal del que estaban hechas las monedas de Wood era sustancialmente más bajo que su denominación. El deán Swift, gran amigo y partidario de Berkeley, escribió los panfletos (conocidos como *Las cartas de Drapier*) que fueron la punta de lanza de la resistencia, y sus argumentos bien habrían podido aplicarse en contra de los proyectos de Berkeley. El Banco Nacional que proponía Berkeley “respaldaría” sus billetes no con oro, sino con tierras o hasta con existencias de materias primas agrícolas, y su casa de moneda produciría monedas de valor puramente simbólico que harían que las de Wood parecieran sustantivas. De modo que las propuestas monetarias de Berkeley caían francamente mal en la Irlanda de la década de 1730.

Antagonistas de Berkeley

En el análisis de las propuestas monetarias de Berkeley y su contexto político-económico irlandés, nos parece estar bien lejos de las alturas en las que

correrías parisinas de John Law. Actualmente, el estudio definitivo sobre John Law es Murphy (1997).

se pierde la “escalera caracol” del mundo filosófico de los espíritus activos y productivos que se comunican a la velocidad del rayo. La economía real de la Irlanda del siglo XVIII parece la antítesis del mundo de ideas y espíritus de Berkeley. Donde la economía se basa en productos materiales determinados como la carne vacuna, el encaje y el oro, ese otro ámbito se compone de ideas, imágenes y sensaciones que significan y simbolizan el futuro. Donde uno es caótico pero mecanicista, el otro está estructurado y planificado por una inteligencia divina. Pero, según Berkeley, la economía debería ser como una mente ordenada que responde a una serie de señales monetarias que revelan una gramática económica armoniosa. No debería permitírsele seguir una trayectoria azarosa, determinada por millones de agentes confundidos que disiparían la energía colectiva de Irlanda. El rumbo del país debería guiarse por una voluntad unificada, la del Estado, así como el orden de la naturaleza era el plan de Dios y se revelaba a los seres humanos por medio de sus ideas sensoriales. Terratenientes y arrendatarios, católicos y protestantes, ciudadanos angloirlandeses e irlandeses nativos, a todos debía ayudarse para que se volvieran industriales por medio de símbolos monetarios diseñados por funcionarios públicos prudentes y conscientes. El universo mental que descubrió Berkeley en su filosofía era un modelo abstracto para un sistema económico ideal.

No solo las mentes “mercantilistas” convencionales de la época se oponían a la visión de Berkeley. Sus antagonistas principales eran discípulos de los

pilares intelectuales del régimen *whig* de fines del siglo XVII y principios del XVIII: Locke y Newton. Locke (1632–1704), como burócrata de la Junta de Comercio y Plantaciones de Inglaterra, sentó las bases de las políticas monetarias y comerciales del Imperio Británico tras la colonización. Formuló una versión sofisticada del mercantilismo, respaldada y unificada por su filosofía social y semántica, de la que surgieron políticas diseñadas para impedir que Irlanda compitiera con Inglaterra en el mercado mundial.

Newton (1642-1727), como director de la Casa de Moneda inglesa, puso el prestigio de su carrera científica al servicio de un imperio basado en la explotación de sus colonias por medios monetarios. Dedicó sus últimos treinta años a mantener la moneda inglesa robusta, precisa y abundante en el mundo, al tiempo que resistió sistemáticamente todo intento de instituir una casa de moneda independiente en Irlanda por temor a la “degradación de la moneda” y a la pérdida de control que implicaba.¹⁰

10 Craig (1946, pp. 47-48). Este repaso de las maniobras en torno a la cuestión de la casa de moneda irlandesa permite distinguir en Newton a un astuto estratega político. Veamos por ejemplo el siguiente fragmento: “La Junta de la que Newton era intendente rechazó una segunda solicitud [de una casa de moneda irlandesa] en 1698 en términos violentos y oprobiosos. En 1701, ya como director y ante un tercer planteo, Newton buscó llegar a un acuerdo empleando un vocabulario de cuidada cortesía. Su estudio del contexto político se ve en el resumen del libro de Molyneux [una de las primeras defensas de la independencia irlandesa del régimen parlamentario inglés] que llevaba en la mano; quizá por esa razón, no hizo más que referencias laterales a las desventajas para Inglaterra

Tanto Locke como Newton estaban convencidos de que había una relación esencial entre el dinero y los metales preciosos, y fueron vigorosos voceros de lo que Berkeley llamaba “el Prejuicio” que correlacionaba a ambos. Eran la raíz principal de la atmósfera social y conceptual de principios del siglo XVIII que Berkeley odiaba: una mezcla de materialismo reduccionista, escepticismo religioso o ateísmo oculto a duras penas, y flagrante corrupción política que culminó en la *robinocracia*: los veinte años de reinado de Robert Walpole como primer ministro. La posición política y teológica de Berkeley como tory y como obispo hacía inevitable una confrontación con el legado intelectual y político de Locke y Newton.

Como consecuencia, gran parte de *Exciting the Industry of Mankind* se ocupa de la crítica que hace Berkeley de la teoría lockeana (y la práctica newtoniana) del dinero. Esa crítica tiene dos aspectos. En primer lugar, la teoría del dinero de Locke era la versión más sofisticada de lo que Berkeley llamaba “el Prejuicio”, es decir, la identificación del dinero con los metales preciosos. Berkeley no podía menos que atacar lo que consideraba una tendencia a fetichizar e idolatrar los metales preciosos.

de una casa de moneda irlandesa, que se apartaban de la conversión por exceder las consideraciones estrictamente relativas a la acuñación. En cambio, hizo hincapié en la importancia de la uniformidad de la moneda y en los costos y flaquezas de las denominaciones bajas. Uniformidad que sin duda defendía de buena fe, pero puesto que el chelín inglés estaba a trece peniques en Irlanda, y que los irlandeses también querían obtener un margen, eso bastó para aplacar el fervor de Dublín. Sea como sea, el proyecto murió sin la necesidad de poner en práctica la medida intermedia”.

Puesto que atribuía facultades y objetividad a objetos materiales independientes de los espíritus, la teoría del significado de Locke aportaba un sólido fundamento intelectual a esa actitud fetichizante, al tiempo que la política monetaria de Newton en la Casa de Moneda británica literalmente la hacía “rendir frutos”. Berkeley tenía que subvertir la autoridad de Locke y Newton en general para mover a sus lectores a rever el Prejuicio y a aceptar, por lo menos, la posibilidad conceptual de su plan.

En segundo lugar, Berkeley tenía que convencer a sus simpatizantes angloirlandeses de la verdadera naturaleza del dinero y del fin último de la economía para persuadirlos, no ya de lo posible, sino de lo necesario de sus propuestas. La función del dinero era facilitar, estimular y guiar la actividad humana en una economía cuyo fin ideal era la acumulación e intensificación de la actividad (industria, construcción con espíritu público, legislación sensata) y no la acumulación de sustancias o cosas. Berkeley predicaba la superioridad de la actividad sobre la materia. También aquí aparecía Locke como la antítesis materialista de Berkeley. Locke sostenía que lo que uno veía, oía, tocaba u olía era consecuencia de procesos atómicos en gran medida inobservables, mientras que el origen y el fin de la sociedad era la preservación de propiedad (sustancial) medida, intercambiada y almacenada por medio de dinero en oro y plata.

Para Berkeley, no era el oro lo que había que desear, había que desear el deseo de actividad. Pero la filosofía de Locke y la física de Newton no podían revelar el secreto de la actividad, a pesar de todo su

aparente éxito a la hora de manipular la materia y la sociedad, puesto que atribuían la actividad a la materia.

Una vez más, ese secreto dual estaba en el corazón de la problemática berkeleyana: ¿cómo mover a los aparentemente inertes y darles visión a los ciegos? Pues la aristocracia angloirlandesa, engegueda de pasión por el placer y el consumo, estaba rodeada de una población irlandesa autóctona taciturna y apesadumbrada. Pero la actividad autónoma y armoniosa era la esencia de la vida económica según Berkeley. Por lo tanto, para sobreponerse a la esquizofrénica situación económica, su filosofía era una constante indagación en las condiciones que activarían esa masa humana dividida, infectada de una ceguera y una depresión catatónica autoinfligidas.

No es de extrañar que el diseño de su sistema monetario se base en su investigación sobre el proceso por el que un ciego puede hacerse vidente de verdad (el problema de Molyneux) y la cura de la depresión catatónica por medio de la música y la danza (la tarantella).¹¹ El Estado debía construir el sistema monetario como una colección de señales que, de atenderse, conducirían a la actividad rentable. Había

¹¹ Se ha escrito muy poco sobre el interés de Berkeley en la música y la depresión; sin embargo, Brykman (1974) es un comienzo. El aporte de Berkeley al debate sobre el problema de Molyneux ocupa un lugar más prominente en la literatura, como es de esperar. Ver una contextualización histórica de la posición de Berkeley en la controversia en Morgan (1972, pp. 59-62). La lectura de Atherton (1990) pondrá al lector más al día en el debate actual sobre Berkeley y el problema de Molyneux.

que animar a las masas, aunque fuera con engaños y ardides, a captar las señales para que movieran la osamenta y se les despertara la voluntad. Berkeley era consciente de que nada sucede automáticamente en una economía “subdesarrollada” como la Irlanda del siglo XVIII, donde una gran parte de la población había visto sus bienes expropiados poco tiempo atrás. La mayoría de la gente no respondería a “variables económicas” porque no conocería su significado, como una persona que recién hubiera adquirido la vista no reconocería en una mancha clara contra un fondo oscuro a la luna.¹²

12 El debate sobre el “subdesarrollo” irlandés tiene una larga historia de la que Berkeley, Malthus y Marx son figuras centrales. En efecto, para los economistas políticos de los siglos XVIII y XIX, Irlanda era el modelo mismo del subdesarrollo. Irónicamente, las teorías del subdesarrollo del siglo XX, diseñadas para explicar las economías africanas y asiáticas, hoy vuelven a aplicarse a la situación irlandesa (pasada y presente). Por ejemplo, Raymond (1982) se propone refutar la interpretación “Sinn Fein”-Marxista de la historia irlandesa echando mano a teorías “dualistas” (originadas para explicar la historia económica indonesia) y a teorías que se centran en la “motivación” y el espíritu emprendedor, también formuladas para el contexto asiático. Raymond escribe que el subdesarrollo irlandés no se debía a la opresión inglesa sino a sus propios límites precapitalistas heredados: “Irlanda era una sociedad relativamente estabilizada, históricamente enraizada en una economía agrícola campesina, que entendía como fijos unos horizontes y una estructura jerárquica de estatus basados en la cuna, la tierra y el localismo. Era un sistema institucional que ataba la ocupación y la propiedad a grupos familiares orgullosamente conscientes de su identidad distintiva a lo largo de sucesivas generaciones; y que insistía en las relaciones tradicionales, personales y comunales frente a la impersonalidad de un amplio abanico de instituciones capitalistas. Todas estas ideas hacían circular con

La insistencia en los aspectos interpretativos o hermenéuticos de la vida económica es un elemento crucial de los escritos de Berkeley sobre asuntos monetarios. Eso me llevó a poner de relieve otra esclarecedora idea suya que hace a su “grandeza” para la historia de la economía: *la acumulación primitiva* –la separación de las personas de sus medios de subsistencia– *no basta para crear una economía capitalista*. Un ser capitalista (ya sea trabajador o empleador) también tiene que haber sido creado, y esa creación, según Berkeley, presupone la monetarización del proletariado.¹³ Los seres humanos no saben “distinguir” el dinero de forma innata; deben aprender a distinguirlo, cosa que solo es posible mediante la experiencia en intercambios monetarios estructurados por un planificador externo. Pues para que un

fuerza sentimientos a favor del tradicionalismo y la continuidad en oposición al cambio, la movilidad y la innovación (p. 664). Ver más acerca de la teoría dualista de la economía en Paauw y Fei (1973). Claro está que las teorías dualistas dan por hecho, o entienden como una cuestión de elección, la dualidad entre sectores económicos capitalistas y precapitalistas (como sugiere el boceto casi mitológico que hace Raymond de la historia irlandesa, citado más arriba). Marx veía la dualidad en otros términos, por supuesto, como le escribió a Kugelman (29 de noviembre de 1869): “En rigor, Inglaterra nunca ha podido y nunca podrá, mientras duren las relaciones actuales, dominar a Irlanda como no sea mediante el más abominable régimen terrorista y la más reprobable corrupción”, McLellan, ed. (1977). Ver un útil compendio de los escritos de Marx y Engels sobre Irlanda en Marx y Engels (1972).

13 Eso se acepta cada vez más en la teoría vigente sobre el desarrollo. Ver, por ejemplo, Drake (1980), en especial el capítulo 4 sobre “fin limitado” e importes “parciales”.

sistema sea plenamente capitalista, el trabajador no solo debe verse obligado a trabajar, sino que además debe estar en condiciones de “intercambiar” su trabajo. A Locke esa cuestión le era indiferente, y estaba dispuesto a ver al proletariado como una nueva forma de clase esclava a la que de todos modos no le correspondía tener dinero.¹⁴

Sin embargo, *Exciting the Industry of Mankind* no aborda directamente a los irlandeses autóctonos. Ellos son el objeto, invisible y sin nombrar, del debate de Berkeley con los metalistas como Locke y Newton. ¿Qué pensaban los agricultores, pastores y contrabandistas irlandeses del desarrollo capitalista en Irlanda? ¿Qué querían *ellos*? En el mejor de los casos, podemos conjeturar lo que pensaban y lo que deseaban examinando los temores de figuras como Berkeley y armar a partir de ese material una imagen en negativo. Podríamos intentar montar un tapiz con las canciones, las poesías impresas que circulaban en hojas sueltas, y las prácticas “étnicas” de la época, pero acabaríamos, con suerte, con “mera antropología”. Los irlandeses autóctonos “se hacían los muertos” en el periodo que nos ocupa, entre la batalla del Boyne, en 1690, y las revueltas de los Whiteboys, en los años 1750. De modo que no podemos verlos a ellos ni a sus actos en Irlanda en sí mismos. Pero precisamente esa apariencia de muerte, esa tozuda opacidad, iba a resultar su “acción” más profunda y su mayor poder.

14 Ver un importante repaso de las políticas “tanatocráticas” de Locke para con los pobres de Inglaterra en Linebaugh (1991, cap. 1).

El conflicto puede adoptar infinitas formas, a menudo es más profundo que nunca cuando parece no ser nada. El fracaso de los programas monetario y económico de Berkeley se debió al conflicto profundo e inercial del pueblo irlandés: exactamente como él temía.

Exciting the Industry of Mankind no es una mera descripción de un rincón hoy olvidado de la historia de la filosofía y las teorías monetarias. Escribí este libro con intenciones filosóficas y político-económicas. Filosófica y metodológicamente, pretendo demostrar que la forma, el contenido y la trayectoria de textos como *The Querist* pueden explicarse por medio de un abordaje “ampliativo” en contraste con los programas positivista, estructuralista y posestructuralista de la última generación de académicos. Políticamente, espero demostrar que los debates contemporáneos sobre políticas keynesianas en Norteamérica y Europa, y las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en el Tercer Mundo no tienen nada de novedoso, sino que se originan en los primeros experimentos de colonialismo capitalista en Irlanda y América, hace siglos.

Esas intenciones surgieron de la “inspiración” inicial que dio lugar a *Exciting the Industry of Mankind*. Empecé a escribir el libro en el otoño de 1985, cuando enseñaba Filosofía en la Universidad de Calabar (Nigeria). En esa época, participé en uno de los sucesos intelectuales con menos precedentes en mi vida: un debate nacional sobre si el gobierno nigeriano debía aceptar un préstamo del FMI y

las condiciones que traía aparejadas. El debate duró meses. Vendedoras de mercado y banqueros, taxistas y profesores discutían las posibilidades de la autarquía económica frente a las virtudes neoliberales del mercado internacional en los pasillos de las instituciones encargadas del diseño de políticas y sentados en los bares donde se sirve vino de palma. El dinero en todas sus formas estaba en el centro del debate, y aprendí mucho sobre él de mis colegas de la universidad (que venían de toda África y Asia) y de los contrabandistas que cruzaban continuamente la frontera a la zona del franco CFA, en Camerún, treinta kilómetros al este.

Mientras investigaba la Irlanda del siglo XVIII y la problemática del subdesarrollo que enfrentó Berkeley, empecé a ver y sentir moverse en Nigeria a las fuerzas y las crisis que dieron forma a *The Querist*. También empecé a tener para mi libro esperanzas semejantes a las que Berkeley tuvo para el suyo. Tal vez el mío pudiera contribuir a ese debate vital, cuyo resultado repercutiría en mi destino y en la vida de mis alumnos en Nigeria. Como mínimo, podría demostrarles a mis alumnos que la filosofía tenía (y tiene) algo importante que decir sobre las “cosas reales” (como el dinero, el trabajo y el desarrollo capitalista) y podía responder a sus necesidades y conflictos.

Esas esperanzas se desvanecieron el 23 de mayo de 1986 varios cientos de kilómetros al noroeste de Calabar, en la Universidad Ahmadu Bello (ABU). Ese día, ante la generalizada postura de estudiantes y docentes universitarios contra el FMI, el gobierno

lanzó una violenta ola de represión para preparar al país para aceptar las políticas del Fondo. Un grupo de policías fuertemente armados (“los que matan y se van”, según los apodó la población) abrió fuego sobre una manifestación pacífica de estudiantes, persiguió a los jóvenes en huida por el campus y hasta una aldea vecina, mató a más de veinte estudiantes y aldeanos e hirió a decenas de personas. Tras la masacre de la ABU, las balaceras policiales continuaron en los campus de todo el país mientras el gobierno cerraba las universidades y encarcelaba a dirigentes gremiales docentes y estudiantiles. Para cuando terminó junio, había “vuelto la calma”. El gobierno anunció que iba a aceptar un programa de ajuste estructural diseñado por el FMI que, en poco tiempo, devaluó completamente la moneda nigeriana e hizo imposible cualquier intento de desarrollo nacional. Los salarios cayeron tan estrepitosamente que, al final del primer año del programa, se habían devaluado alrededor de un 75 por ciento tras un largo periodo previo de estabilidad. Esos sucesos y decisiones me obligaron, a mí y a muchos otros académicos, tanto expatriados como ciudadanos nigerianos, a dejar el país.¹⁵

Cuando Berkeley vio sus propuestas monetarias rechazadas, se abocó a curar el cuerpo en lugar del cuerpo político. En los años de hambruna de 1740-1741, recurrió a la panacea del agua de alquitrán

15 Ver un análisis del contexto político petrolero de la masacre de la ABU en mi artículo “Rambo on the Barbary Shore”, en *Midnight Notes*, eds. (1992).

para curar las enfermedades causadas por la desnutrición que hacían estragos entre la población católica de su diócesis. Cuando mi proyecto fracasó, tuve la buena fortuna de poder simplemente enseñar Filosofía en Maine. Mis esperanzas de que *Exciting the Industry of Mankind* tuviera un uso político inmediato estaban acabadas, pero mi experiencia confirmó aún más mi idea de que ciertos libros como *The Querist* de Berkeley podían explicarse mediante un análisis minucioso de la posición socioeconómica del autor. Huelga decir que esa idea tuvo un recibimiento gélido en la atmósfera intelectual de fines de los años ochenta, cuando Bennetts y Blooms se batían contra Derridas y Baudrillards por el predominio académico.¹⁶ Porque, por un lado, mi método prueba que, a menudo, los “valores de la civilización occidental”, recitados con tan arrogante servilismo, no son más que rentas, diezmos, devolución de deudas e impuestos, como en el caso de Berkeley (y Locke). Por el otro, sin embargo, demuestro que la indeterminabilidad radical de la interpretación que “descubrieron” los deconstruccionistas suele ser producto de la desatención a los detalles y al contexto.

Exciting the Industry of Mankind muestra cómo un filósofo intentó y no pudo cambiar el mundo con sus ideas sobre el dinero, y explica por qué.

16 Ver un análisis de la dinámica socioeconómica del debate en torno a los “libros fundamentales” de fines de los años 1980 en Federici, ed. (1995).

Referencias bibliográficas

- Atherton, Margaret (1990). *Berkeley's Revolution in Vision*. Ithaca: Cornell Univeristy Press.
- Brykman, Genevieve (1974). "Sur les tribulations de Berkeley in Italie. La tarentale et la paradis", *Revue de Metaphysic et de Morale*, vol. 79, n.º 1 (enero a marzo).
- Caffentzis, C. George (1989). *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. Nueva York: Autonomedia/Semiotexte Press.
- Caffentzis, C. George (1992). "Rambo on the Barbary Shore", en Midnight Notes Collective (Eds.) *Midnight Oil: Work, Energy, War, 1973-1992*. Nueva York: Autonomedia.
- Carswell, John (1961). *The South Sea Bubble*. Londres: Cresset Press.
- Craig, John (1946). *Newton at the Mint*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drake, Peter J. (1980). *Money, Finance and Development*. Oxford: Martin Robinson.
- Federici, Silvia (Ed.) (1995). *Enduring Western Civilization*. Westport, Conn.: Praeger.
- Galbraith, John K. (1975) *Money: Whence it Came, Where it Went*. Londres: Andre Deutsch.
- Hacking, Ian (1975). *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinzelman, Kurt (1980). *The Economics of the Imagination*. Amherst, Mass: University of Massachusetts Press.
- Johnston, Joseph (1970). *Bishop Berkeley: The Querist in Historical Perspective*. Dundalk: Dundalgan Press.
- Leyburn, Ellen D. (1937) *Bishop Berkeley: The Querist. Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 44, sec. C.
- Linebaugh, Peter (1991). *The London Hanged: Crime and Civil Society in Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marx, Karl y Engels, Frederick (1972). *The Irish Question: A Collection of Writings by Karl Marx and Frederick Engels*. Nueva York: International Publishers. [Edición en español: *Imperio y colonia: Escritos sobre Irlanda*. México: Ediciones de Pasado y Presente, 1979].
- McLellan, David (Ed.) (1977). *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, Michael J. (1972). *Molyneux's Question: Vision, Touch and the Philosophy of Perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, Antoin E. (1997). *John Law: Economic Theorist and Policy-Maker*. Oxford: Clarendon Press.
- Navia, Luis E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Paauw, Douglas S., y John C. H. Fei (1973). *The Transition in Dualistic Economies*. New Haven: Yale University Press.
- Raymond, A. J. (1982). "A Reinterpretation of Irish Economic History 1730-1850", *Journal of European Economic History*, vol. 11, n.º 3.
- Shell, Marc (1982). *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*. Berkeley: University of California Press.
- Swift, Jonathan (1963). *The Correspondence of Jonathan Swift*, vol. III. 1724-1731. Harold Williams, ed. Oxford: Oxford University Press.
- Vickers, Douglas (1959). *Studies in the Theory of Money: 1690-1776*. Philadelphia: Chilton.
- Yeats, W. B. (1938). *The Collected Poems of W. B. Yeats*. 2^{da} ed. Londres: Macmillan. [Edición en español: *La escalera de caracol y otros poemas*. España: Ediciones Linteo, 2010, traducción de Antonio Linares Familiar].

Comunes contra y más allá del capitalismo¹

por George Caffentzis y Silvia Federici

Introducción

Cada vez más, el término “común” tiene mayor presencia en el lenguaje político, económico e incluso en el inmobiliario. Derecha e izquierda, neoliberales y neokeynesianos, conservadores y anarquistas utilizan el concepto en sus intervenciones. El Banco Mundial acogió el término cuando, en abril de 2012, dictaminó que toda investigación que llevase su sello debía ser “de libre acceso mediante una licencia *Creative Commons* –una organización sin ánimo de lucro cuyas licencias por derechos de autor tienen como objetivo favorecer un mayor acceso a la información a través de Internet” (Banco Mundial, 2012). Incluso *The Economist*, un paladín del neoliberalismo, ha saludado el uso de este término a través de los elogios vertidos sobre Elinor Ostrom –decana de estudios sobre lo común– en su obituario:

¹ Este artículo fue publicado inicialmente en septiembre de 2013 con el título “Commons against and beyond capitalism” en la revista *Upping the Anti: a Journal of Theory and Action*. La traducción al castellano estuvo a cargo de Nicolas Olucha Sánchez y la misma fue revisada por Paulino Alvarado e Itandehui Reyes Díaz, para la revista *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, N°1, octubre de 2015, México.

A ojos de Elinor Ostrom, el mundo poseía una gran cantidad de sentido común. La gente, sin nada sobre lo que apoyarse, crearía formas racionales de supervivencia y de entendimiento. Aunque el mundo tuviese una cantidad limitada de tierras cultivables, de bosques, de agua o de peces, sería posible compartirlo todo sin agotarlo y cuidarlo sin necesidad de contiendas. Mientras otros autores hablaron de la tragedia de los comunes con pesimismo, centrándose tan solo en la sobrepesca o la explotación agrícola en una sociedad de codicia rampante, Ostrom, con sus sonoras carcajadas, se convirtió en una alegre fuerza opositora. (*The Economist*, 2012)

Por último, es difícil ignorar el uso tan habitual que se hace del concepto “común” o “bienes comunes” en el actual discurso inmobiliario sobre los campus universitarios, los centros comerciales y las urbanizaciones cerradas. Las universidades elitistas que exigen a los estudiantes matrículas anuales de 50 mil dólares, se refieren a sus bibliotecas como “centros comunes de información”. *En la vida social contemporánea, parece que es ley que cuanto más se ataca a los comunes, más fama alcanzan.*

En este artículo examinamos las razones detrás de estas tendencias y planteamos algunas de las principales preguntas que enfrentan hoy en día los *comunitaristas* anticapitalistas:

—¿A qué nos referimos cuando hablamos de “comunes anticapitalistas”?

—¿Cómo podemos crear, a partir de los comunes que nacen de nuestra lucha, un nuevo modo de producción que no esté basado en la explotación del trabajo?

—¿Cómo podemos prevenir la cooptación de los comunes y su conversión en plataformas desde las cuales la decadente clase capitalista pueda rehacer sus fortunas?

Historia, capitalismo y comunes

Comencemos con una perspectiva histórica, teniendo en cuenta que *la historia en sí misma es un bien común*, siempre y cuando las voces que la narren sean diversas —incluso cuando revele los modos en que hemos sido divididos—. La historia es nuestra memoria colectiva, nuestro cuerpo extendido que nos conecta con un amplio mundo de luchas que otorgan significado y poder a nuestra práctica política.

La historia nos demuestra que “producir común” es el principio mediante el cual los seres humanos han organizado su existencia durante miles de años. Tal y como nos recuerda Peter Linebaugh, difícilmente exista una sociedad donde lo común no esté en su seno (Linebaugh, 2012). Aún hoy en día existen muchos sistemas de propiedad comunal en una gran cantidad de lugares del mundo, sobre todo en África y entre las comunidades indígenas de Latinoamérica. Así, cuando mencionamos el principio del “bien común” o hablamos de “comunes” como formas teóricas o existentes de riqueza compartida, no

nos estamos refiriendo únicamente a experimentos a pequeña escala. Hablamos de formaciones sociales a gran escala que antiguamente tenían dimensión continental, tales como las redes de sociedades comunales que existían en la América precolonial, que se extendían desde el Chile actual hasta Nicaragua y Texas, conectadas mediante una gran variedad de intercambios culturales y económicos. En Inglaterra, la tierra comunal se mantuvo como un factor económico importante hasta comienzos del siglo XX. Linebaugh estima que en 1688 un cuarto de la extensión total de Inglaterra y Gales era de carácter comunal (Linebaugh, 2008). Sin embargo, tras más de dos siglos de cercamientos se profundizó la privatización de millones de acres, según la 11ª edición de la Enciclopedia Británica, para 1911 la cantidad de tierra comunal que subsistió representaba entre 1,5 millones y 2 millones de acres, apenas el 5 por ciento del total del territorio inglés. A finales del siglo XX, las tierras comunales tan solo abarcaban el 3 por ciento del total de aquel territorio (Naturenet, 2012).

Estas consideraciones son importantes para disipar la creencia de que una sociedad basada en bienes comunes es una utopía o que tan solo pueden ser proyectos a pequeña escala, inadecuados para brindar las bases de un nuevo modelo de producción. No solo ha habido comunes desde hace miles de años, sino que aún conservamos elementos de una sociedad basada en ellos, aunque estén bajo asedio constante, ya que el desarrollo capitalista requiere la destrucción de propiedades y relaciones comunales. Marx habló de acumulación “primitiva”

u “originaria” haciendo referencia a los “cercamientos” de los siglos XVI y XVII, los cuales fueron responsables de la expulsión de los campesinos europeos de sus tierras –el acto que dio nacimiento a la moderna sociedad capitalista. Pero hemos aprendido que esto no fue un hecho aislado, circunscrito espacial y temporalmente, sino un proceso que todavía se mantiene vivo (Midnight Notes Collective, 1990). La “acumulación originaria” es la estrategia a la que la clase capitalista siempre recurre en tiempos de crisis, cuando necesita reafirmar su dominio sobre el trabajo, y con la llegada del neoliberalismo esta estrategia se ha profundizado, de manera que la privatización se ha extendido a todos los ámbitos de nuestra existencia.

Vivimos en un mundo en el que todo, desde el agua que bebemos hasta nuestras células o nuestro genoma, tiene un precio y no se escatima ningún esfuerzo en asegurar que las empresas tengan el derecho de cercar los últimos espacios libres en la Tierra, obligándonos a pagar para tener acceso a ellos. No son solo las tierras, bosques o pesquerías que se utilizan para fines comerciales en lo que parece ser un nuevo “acaparamiento de tierras” sin precedentes. De Nueva Delhi y Nueva York a Lagos y Los Angeles, el espacio urbano se está privatizando; el ejercer la venta ambulante, sentarse en la acera o hacer ejercicio en la playa sin pagar está siendo prohibido. Los ríos pasan a ser embalses, se talan los bosques, el agua y los mantos acuíferos se embotellan para ser vendidos, los saberes tradicionales son saqueados mediante leyes de propiedad intelectual y las escuelas

públicas se convierten en empresas de lucro. *Esto explica por qué la idea de lo común resulta tan atractiva para nuestro imaginario colectivo: su desaparición expande nuestra consciencia de su existencia, de su importancia y aumenta nuestro deseo de conocer más al respecto.*

Comunes y lucha de clases

A pesar de todos los ataques recibidos, lo común no ha dejado de existir. Como dice Massimo De Angelis, siempre ha habido comunes “fuera” del capitalismo que han desempeñado un papel clave en la lucha de clases, alimentando el pensamiento radical así como a los cuerpos de muchos comuneros (De Angelis, 2007), las sociedades de ayuda mutua del siglo XIX son un ejemplo de ello (Bieto, 2000). Lo que resulta aún más importante es que continúan surgiendo nuevos tipos de comunes; del “software libre” al movimiento de “economía solidaria”, está surgiendo todo un mundo de nuevas relaciones sociales que se basan en el principio del compartir en común (Bollier and Helfrich, 2012), reafirmandose en la observación de que el capitalismo no tiene nada más que aportarnos excepto miseria y divisiones. De hecho, en estos tiempos de crisis permanente y ataques continuos a los empleos, los salarios y los espacios sociales, la construcción de comunes —tales como bancos de tiempo, jardines urbanos, agricultura sostenida por la comunidad, cooperativas de alimentos, monedas locales, licencias *Creative Commons* o trueques— representa un modo de su-

pervivencia esencial. En Grecia, en los últimos dos años, mientras los salarios y las pensiones han sufrido recortes del 30 por ciento y el desempleo entre los jóvenes ha alcanzado el 50 por ciento, han emergido diversas formas de ayuda mutua, tales como servicios sanitarios sin costo, distribución gratuita de lo producido por agricultores en centros urbanos y servicios de “reparación” de cables desconectados por falta de pago.

Sin embargo, las iniciativas comunales son algo más que diques frente al torrente neoliberal que amenaza nuestro sustento. Estas iniciativas son la semilla, el embrión de un modo de producción alternativo que aún se está gestando. Es este el prisma con el que también deberíamos mirar a los movimientos emergentes de ocupación de tierras en muchas periferias urbanas, símbolos del aumento de habitantes urbanos “desconectados” de la economía formal mundial, reproduciéndose por fuera del mercado y del estado (Zibechi, 2012).

La resistencia de los pueblos indígenas americanos frente a la continua privatización de sus tierras y sus aguas le ha dado un nuevo impulso a la lucha por los comunes. Mientras los zapatistas se alzaban exigiendo una nueva constitución que reconociese la propiedad colectiva, algo que el gobierno mexicano ignoró, en 1999 la Constitución venezolana reconocía el derecho de los pueblos indígenas a utilizar los recursos naturales de sus regiones. También en Bolivia, en 2009, una nueva constitución reconocía la propiedad comunal. No mencionamos estos ejemplos para declarar que

confiamos en la maquinaria legal del Estado como promotor de la sociedad de comunes que deseamos, sino para destacar la fuerza con la que se ha exigido, desde las capas más bajas, la creación de nuevas formas de sociabilidad, organizadas en función del principio de cooperación social y la defensa de las formas de comunalismo ya existentes. Como han mostrado Raquel Gutiérrez (2009) y Raúl Zibechi (2012), la “Guerra del Agua” del año 2000 en Bolivia no hubiese sido posible sin la compleja red de relaciones sociales que proporcionaron los *ayllus* y otros sistemas comunales aymaras y quechuas de regulación de la vida.

Las iniciativas de las mujeres de abajo han desempeñado un papel especial en este contexto. Tal y como ha ido demostrando una creciente literatura feminista,² debido a su precaria relación con el empleo remunerado, las mujeres siempre han tenido mayor interés en la defensa de la naturaleza común y en muchas regiones han sido las primeras en salir en contra de la destrucción del entorno: han luchado contra la explotación forestal, contra la venta de árboles con fines comerciales y la privatización del agua. Las mujeres también han dado vida a diferentes métodos para poner en común los recursos, tales como las “tontinas”, una de las actividades más antiguas y difundidas de banca popular que aún persiste. Estas iniciativas se han multiplicado desde los años

2 Para una revisión del papel de las mujeres en la construcción de formas de reproducción social cooperativas, ver Federici, 2010. Ver también Shiva, 1989; 2005, así como Bennholdt-Thomsen y Mies, 1999.

setenta cuando, como respuesta a los efectos de los planes de austeridad y la represión política en varios países como Chile o Argentina, las mujeres se unieron para crear formas comunales de reproducción social, pudiendo así aumentar sus presupuestos y, al mismo tiempo, romper la sensación de parálisis que el aislamiento y la derrota producían. En Chile, tras el golpe de estado de Pinochet, las mujeres comenzaron con los comedores populares, cocinando de forma colectiva en sus barrios para alimentar a sus familias y a los miembros de la comunidad que no tenían recursos suficientes. La experiencia de los comedores populares fue tan poderosa para romper la cortina de miedo que había descendido sobre el país tras el golpe de Estado que el gobierno los prohibió y envió a la policía a destruir las ollas comunes y acusó a las mujeres de comunistas (Fisher, 1993). De una u otra manera, esta es una experiencia que se ha repetido a lo largo de los años ochenta y noventa en muchos lugares de Latinoamérica. Tal y como indica Zibechi (2012), en Perú y Venezuela, han aparecido miles de organizaciones populares, cooperativas y espacios comunitarios para tratar asuntos como la comida, la tierra, el agua, la salud o la cultura, en su mayoría organizados por mujeres. Estos espacios han sentado las bases para un sistema de producción cooperativo basado en el valor de uso y operando de manera autónoma frente al Estado y el mercado. También en Argentina, confrontadas con la cercanía del colapso financiero en 2001, las mujeres salieron a la calle “comunalizando” las carreteras y los barrios, llevando sus cazuelas a los

piquetes, asegurando de esta manera la continuidad de las barricadas y organizando asambleas populares y consejos ciudadanos (Rauber, 2002).

De la misma manera, en muchas ciudades de los Estados Unidos, por ejemplo Chicago, una nueva economía está creciendo por debajo del radar de la economía formal; por una parte por pura necesidad y, por otra, para restituir el tejido social que la reestructuración económica y la “gentrificación” han dañado. Principalmente han sido las mujeres quienes han organizado varias formas de comercio, trueque y ayuda mutua fuera del alcance de las redes comerciales.

Cooptando los comunes

Ante todos estos avances, nuestra tarea es entender cómo podemos conectar estas realidades diferentes y cómo asegurar que los comunes que producimos transformen realmente nuestras relaciones sociales y no puedan ser cooptados. Es un peligro real. Durante años, parte de la clase dirigente capitalista internacional ha promovido un modelo de privatización más suave, apelando al principio de lo común como un remedio para el intento neoliberal de someter todas las relaciones económicas a las máximas del mercado. Ha podido constatarse que la lógica del mercado, llevada al extremo, resulta contraproducente, incluso desde el punto de vista de la acumulación de capital, imposibilitando la cooperación necesaria para un sistema de producción

eficiente. Basta observar la situación de las universidades estadounidenses, donde la subordinación de las investigaciones científicas a los intereses comerciales ha reducido la comunicación entre científicos, forzándolos al secretismo acerca de sus proyectos y resultados.

Deseoso de aparecer como el gran benefactor, incluso el Banco Mundial utiliza el lenguaje sobre lo común para dar un toque positivo a la privatización y limar el filo a la resistencia esperada. Tras esa imagen de gran protector de “los bienes comunes mundiales”, el Banco Mundial expulsa a pueblos de las selvas y los bosques en los que han vivido durante generaciones para, posteriormente, permitir el acceso a aquellos que puedan pagarlo, una vez contruidos parques temáticos u otro tipo de atracciones comerciales. El principal argumento es que el mercado es el instrumento de conservación más racional que existe (Isla, 2009). La Organización de las Naciones Unidas también ha reafirmado su derecho a gestionar los principales ecosistemas del planeta (la atmósfera, los océanos y la selva amazónica) para abrirlos a la explotación comercial; una vez más en nombre de “preservar” la herencia común de la humanidad.

“Comunalismo” es, también, la jerga utilizada para enganchar trabajadores no remunerados. Un ejemplo típico es el programa *Big Society* [Gran Sociedad] del primer ministro británico David Cameron, cuyo objetivo es movilizar las energías de las personas en programas de voluntariado, compensando así los recortes en servicios sociales

que su administración introdujo en nombre de la crisis económica. Siendo una ruptura ideológica con la tradición que Margaret Thatcher inició en los años ochenta, cuando declaró que “la Sociedad no existe”, el programa *Big Society* instruye a organizaciones patrocinadas por el gobierno –desde guarderías hasta librerías, pasando por clínicas– a reclutar artistas locales y a jóvenes para que, sin ningún salario a cambio, se impliquen en actividades que aumenten el “valor social”, entendido como cohesión social y, sobre todo, como reducción de los costos de la reproducción social. Esto significa que las organizaciones no gubernamentales que realizan programas para los ancianos pueden percibir fondos del gobierno si son capaces de crear “valor social”, el cual se mide siguiendo unos cálculos especiales con base en las ventajas de una sociedad sostenible, en términos medioambientales y sociales, incrustada en una economía capitalista (Dowling, 2012). De esta manera, los esfuerzos comunitarios para construir formas de existencia solidarias y cooperativas fuera del control del mercado se pueden utilizar para abaratar el costo de la reproducción social e incluso para acelerar los despidos de empleados públicos.

Comunes productores de mercancías

Un tipo diferente de problema para la definición de los comunes anticapitalistas es el planteado por la existencia de comunes que producen para el merca-

do, orientados por la motivación de la ganancia, por el “afán de lucro”. Encontramos un ejemplo clásico en las praderas alpinas suizas no cercadas, que cada verano se convierten en zonas de pastoreo para vacas lecheras que producen para la poderosa industria láctea suiza. Asambleas de ganaderos dedicados a la lechería, sumamente cooperativos en sus esfuerzos, gestionan estos prados. De hecho, Garret Hardin no podría haber escrito “La tragedia de los comunes” si hubiese decidido investigar cómo llegaba el queso suizo hasta su nevera (Netting, 1981).

Otro ejemplo habitual de comunes produciendo para el mercado es el de los más de mil pescadores de langostas de Maine, quienes operan a lo largo de cientos de millas de aguas costeras donde millones de langostas viven, nacen y mueren cada año. En más de un siglo, los pescadores de langostas han construido un sistema comunal para compartir la pesca basándose en acuerdos previos para dividir la costa en zonas –cada una de las cuales está controlada por grupos locales– y límites autoimpuestos sobre la cantidad de langostas que se pueden pescar. No siempre ha sido un proceso pacífico. Los habitantes de Maine están orgullosos de su fuerte individualismo, por lo que los acuerdos entre los diferentes grupos se han roto en ocasiones; cuando esto ha sucedido, se han producido estallidos de violencia para expandir las zonas adjudicadas de pesca o para rebasar los volúmenes permitidos. Pero los pescadores pronto aprendieron que las consecuencias de ese tipo de conflictos merman el stock de langostas y

con el tiempo han recuperado el sistema de comunes (Woodward, 2004).

Incluso el Departamento Estatal de Ordenación de la Pesca de Maine acepta en la actualidad este sistema comunal de pesca, después de haber sido proscrito durante décadas como una vulneración de las leyes antimonopólicas (Caffentzis, 2012). Una de las razones de este cambio en la conducta oficial es el contraste entre la situación del sector dedicado a la pesca de la langosta frente al de la pesca de peces de profundidad (*i.e.* el bacalao, la merluza, la platija y especies similares) que se lleva a cabo en el golfo de Maine y en el banco de Georges, donde el golfo conecta con el océano. Mientras que este último sector ha conseguido ser sostenible de forma continua durante el último cuarto de siglo, incluso durante tiempos de dificultad económica, desde los años noventa una especie tras otra de peces de profundidad se han visto afectadas por culpa de la sobrepesca, en ocasiones dando lugar al cierre oficial del banco de Georges durante años (Woodward, 2004). En el fondo de la cuestión se observan diferencias en la tecnología empleada por los dos sectores pesqueros y, por encima de todo, una diferencia en los lugares donde se ejerce la pesca. La pesca de la langosta tiene la ventaja de contar con zonas de uso común cerca de la costa y dentro de las aguas territoriales del estado, lo que permite la repartición de las zonas entre los grupos, mientras que las aguas profundas del banco de Georges no pueden ser repartidas tan fácilmente. Hasta finales de 1977, el hecho de que el banco de Georges se encontrase

20 millas por fuera del límite territorial permitió que grupos externos pescaran en la zona con redes, lo que contribuyó en gran medida al agotamiento de la pesca; sin embargo, después de ese año el límite territorial fue ampliado en 200 millas. Por otro lado, la tecnología arcaica que empleaban los pescadores de langostas desanimó a la competencia. En contraste, a comienzos de los noventa, los “avances” tecnológicos en la pesca de profundidad –“mejores” redes y equipamiento eléctrico capaz de detectar peces de un modo más “efectivo”– trajeron el caos a una industria organizada bajo el principio del libre acceso: “consigue una barca y podrás pescar”. El hecho de disponer de una tecnología de detección y captura más avanzada y más barata chocó con la organización competitiva de la industria que se había guiado por el lema: “unos contra otros y la naturaleza contra todos”, finalizando con la “Tragedia de los Comunes” que Hardin había previsto en 1968. Esta contradicción no es exclusiva de la pesca de profundidad de Maine, ha afectado a comunidades pesqueras de todo el mundo que en la actualidad se ven cada vez más desplazadas por la industrialización en la pesca y el poder de los grandes barcos pesqueros, cuyas redes de arrastre abarrotan los océanos (Dalla Costa, 2005). Los pescadores en Terranova han enfrentado una situación similar a los del banco de Georges, con resultados desastrosos para el sustento de sus comunidades.

Hasta ahora, los pescadores de langostas de Maine han sido considerados una excepción inofensiva que confirma la regla neoliberal de que los

comunes pueden sobrevivir tan solo bajo circunstancias especiales y limitadas. Sin embargo, visto a través del prisma de la lucha de clases, la organización comunal de Maine tiene elementos propios de un común anticapitalista, en cuanto involucra el control de los trabajadores en la toma de decisiones importantes sobre el proceso laboral y sobre sus resultados. Esta experiencia supone un entrenamiento sin precedentes y proporciona ejemplos de cómo pueden operar los comunes a gran escala. Al mismo tiempo, el destino de los comunes en la pesca de la langosta continúa estando determinado por el mercado internacional de mariscos al cual pertenecen. Si el mercado estadounidense se derrumba o el estado permite la perforación petrolífera submarina en el golfo de Maine, serán disueltos. Por tanto, estos comunes dedicados a la pesca de langosta no pueden ser nuestro modelo.

Comunes como el “tercer sector”: ¿una convivencia pacífica?

Mientras que los comunes para el mercado pueden ser vistos como vestigios de antiguas formas de cooperación laboral, el interés creciente por lo común también viene de un amplio rango de fuerzas socialdemócratas que están preocupadas por los extremos a los que lleva el neoliberalismo y/o reconocen las ventajas de las relaciones comunales para la reproducción de la vida cotidiana. En este contexto, los comunes aparecen como un posible “tercer” es-

pacio además de y al mismo nivel que el Estado y el mercado. En palabras de David Bollier y Burns Weston en su debate sobre una “gobernanza ecológica”:

El objetivo general tiene que ser la reconceptualización del mercado y el Estado neoliberales para dar lugar a una “triarquía” con los comunes: Estado-mercado-comunes, para redirigir la autoridad y conseguir sustento de nuevas formas más beneficiosas. El Estado mantendría su compromiso por una gobernanza representativa y la gestión de la propiedad pública, de igual modo que el sector privado continuaría poseyendo capital para la producción y posterior venta de bienes y servicio en el mercado (Bollier and Weston, 2012, p. 350).

En esa misma línea de actuación, una gran variedad de grupos, organizaciones y teóricos perciben a los comunes hoy en día como una fuente de seguridad, sociabilidad y poder económico. Esto incluye grupos de consumidores, quienes creen que una organización comunal puede proporcionarles mejores opciones de compra; así como a compradores de vivienda que, junto con la compra de un hogar, buscan una comunidad como garantía de seguridad y de un mayor campo de posibilidades en la medida que lo permitan los espacios y actividades existentes. A medida que crece el deseo de consumir alimentos frescos y conocer su origen, muchos huertos urbanos también encajan en esta categoría. Los hogares

con servicios de asistencia también pueden concebirse como parte de lo común. Todas estas instituciones se refieren, sin lugar a dudas, a deseos legítimos; pero el límite y el peligro de tales iniciativas es que pueden generar fácilmente una nueva forma de cercamiento: los “comunes” que son construidos en función de la homogeneidad de sus miembros a menudo han dado lugar a comunidades cerradas que proporcionan protección frente a lo “otro”; todo lo contrario de lo que implica el principio de los comunes para nosotros.

Redefinir los comunes

Entonces, ¿qué puede calificarse como comunes anticapitalistas? En contraste con los ejemplos que hemos presentado, los comunes que pretendemos construir tienen por objetivo la transformación de nuestras relaciones sociales y la creación de una alternativa al capitalismo. No están centrados únicamente en proporcionar servicios sociales o en amortiguar el impacto destructivo del capitalismo y son mucho más que una gestión comunal de recursos. En resumen, no son senderos hacia un capitalismo con rostro humano. *Los comunes tienen que ser el medio para la creación de una sociedad igualitaria y cooperativa o se arriesgan a profundizar las divisiones sociales, creando paraísos para quienes se lo puedan permitir y que, por ende, puedan ignorar más fácilmente la miseria por la que se encuentran rodeados.*

En este sentido, los comunes anticapitalistas deberían ser percibidos tanto como espacios autónomos desde donde reclamar las prerrogativas sobre las condiciones de reproducción de la vida como el núcleo desde el cual contrarrestar los procesos de cercamiento a la reproducción de la vida y, de esta manera, desarticular de forma sostenida nuestra existencia del Estado y del mercado. Por lo tanto, estos comunes difieren de los defendidos por Ostrom, para quien los comunes coexistirían con la esfera pública y la privada. Idealmente, los comunes anticapitalistas ejemplifican la visión a la que marxistas y anarquistas han aspirado pero sin éxito: una sociedad constituida por “asociaciones libres de productores”, autogobernadas y organizadas para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas. Hoy en día tan solo vemos fragmentos de este mundo (del mismo modo que en la Europa medieval tardía quizá solo se observaban fragmentos del capitalismo), pero los sistemas comunales que construyamos deberían permitirnos alcanzar mayor poder sobre el capital y el Estado, y prefigurar, aunque sea de modo embrionario, un nuevo modo de producción basado en el principio de la solidaridad colectiva y no en un principio competitivo.

¿Cómo alcanzar esta meta? Algunos criterios generales pueden dar unas primeras respuestas a esta pregunta, teniendo presente que en un mundo dominado por las relaciones capitalistas los comunes que producimos son, necesariamente, formas de transición:

I. *Los comunes no están dados, son producidos.* Aunque digamos que estamos rodeados de bienes comunes —el aire que respiramos y los idiomas que usamos son ejemplos elocuentes de bienes que compartimos—, tan solo podemos crearlos mediante la cooperación en la producción de nuestra vida. Esto es así porque los bienes comunes no son necesariamente objetos materiales, sino relaciones sociales, prácticas sociales constitutivas. Esta es la razón por la cual algunos prefieren hablar de “comunalizar” o de “lo común”, justamente para remarcar el carácter relacional de este proyecto político (Linebaugh, 2008). Sin embargo, los comunes deben garantizar la reproducción de nuestras vidas; una confianza exclusiva en los comunes inmateriales, como Internet, no funcionará. Los sistemas de suministro de agua, las tierras, los bosques, las playas, así como diversas formas del espacio urbano son indispensables para nuestra supervivencia. Lo que también cuenta es la naturaleza colectiva del trabajo reproductivo y los medios de reproducción implicados.

II. Para garantizar la reproducción, *los “comunes” tienen que incluir una “riqueza común”* en forma de recursos naturales o sociales compartidos: las tierras, los bosques, el agua, los espacios urbanos, los sistemas de comunicación y conocimiento, todo para ser utilizado sin fines comerciales. A menudo utilizamos el concepto de “lo común” para referirnos a una serie de “bienes públicos” que, con el tiempo, hemos acabado considerando como parte de nosotros, tales como las pensiones, los sistemas sanitarios, la educación. Sin embargo, hay una

diferencia crucial entre lo común y lo público, pues esto último lo controla el Estado y no nosotros. Esto no significa que no nos tenga que importar la defensa de los bienes públicos. Lo público es el terreno en el que se encuentra una gran parte del trabajo invertido y, por nuestro propio interés, no nos conviene que las empresas privadas se lo apropien. Pero para el bien de la lucha por los comunes anticapitalistas, es crucial que no perdamos de vista esta distinción.

III. Uno de los desafíos a los que nos enfrentamos hoy en día es *conectar la lucha por lo público con aquellas por la construcción de lo común*, de modo que puedan fortalecerse unas a otras. Esto es más que un imperativo ideológico. Reiterémoslo: lo que llamamos “público” es la riqueza que hemos producido nosotros y tenemos que reapropiarnos de ella. También resulta evidente que las luchas de los trabajadores públicos no pueden tener éxito sin el apoyo de la comunidad; al mismo tiempo, su experiencia puede ayudarnos a reconstruir nuestra reproducción, a decidir, por ejemplo, lo que se supone que es un buen sistema sanitario, qué tipo de conocimientos se requieren y así sucesivamente. No obstante, es muy importante mantener la distinción entre lo público y lo común, pues lo público es una institución estatal que asume la existencia de una esfera privada de relaciones económicas y sociales que no podemos controlar.

IV. *Los comunes requieren una comunidad*. Esta comunidad no debiera seleccionarse en función de ningún privilegio, sino en función del trabajo

de cuidado realizado para reproducir los comunes y regenerar lo que se toma de ellos. De hecho, los comunes entrañan tantas obligaciones como derechos. Así, el principio tiene que ser que aquellos que pertenezcan a lo comúnmente compartido contribuyan a su mantenimiento: es por este motivo que no podemos hablar de “comunes globales”, como ya hemos visto anteriormente, pues estos asumen la existencia de una colectividad global que no existe en la actualidad y que quizás no exista jamás, ya que no la vemos como posible o deseable. De este modo, cuando decimos “ningún común sin comunidad” pensamos en cómo se crea una comunidad específica en la producción de relaciones mediante la cual se establece un común particular y se mantiene.

V. *Los comunes requieren de reglas que indiquen cómo utilizar y cuidar la riqueza que compartimos*; los principios rectores tienen que ser: un acceso igualitario, reciprocidad entre lo que se da y lo que se toma, decisiones colectivas y un poder que surja desde abajo, derivado de las capacidades probadas y con un continuo cambio de temas en función de las tareas requeridas.

VI. *Igualdad de acceso a los medios de (re)producción y la toma igualitaria de decisiones deben ser la base de los comunes*. Es necesario destacar este aspecto porque históricamente los comunes no han sido excelentes ejemplos de relaciones igualitarias. A menudo se han organizado de un modo patriarcal, muchos comunes discriminan en función del género. En África, conforme va disminuyendo la porción de tierra disponible, se introducen nuevas reglas,

prohibiendo el acceso a quienes no pertenecen al clan originario. Pero, en estos casos, las relaciones no igualitarias suponen el fin de los comunes, pues generan desigualdades, envidias y divisiones, permitiendo que algunos miembros de la comunidad cooperen con procesos de cercamiento.

Conclusiones

En conclusión, los comunes no son únicamente medios a través de los cuales compartimos de manera igualitaria los recursos que producimos, sino también un compromiso para la creación de elementos colectivos, un compromiso para fomentar los intereses comunes en cualquier aspecto de nuestras vidas. Los comunes anticapitalistas no son el punto final en la lucha para construir un mundo no capitalista, sino el medio para ello. Ninguna batalla por cambiar el mundo puede resultar victoriosa si no nos organizamos para tener un sistema de reproducción comunal, no solo para compartir el tiempo y el espacio en reuniones y manifestaciones, sino para poner nuestras vidas en común, organizándonos en función de nuestras diferentes necesidades y posibilidades, y rechazando todo principio de exclusión o jerarquización.

Referencias bibliográficas

- Banco Mundial (2012). "World Bank Publications and Research is now Easier to Access". Disponible en: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,,contentMDK:23164771~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:4607,00.html> (Consultado el 3 de abril de 2013).
- Bennholdt-Thomsen, V. y Mies, M. (1999). *The Subsistence Perspective*. Londres: Zed Books.
- Bieto, D. (2000). *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890-1967*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Bollier, D. y Helfrich, S. (2012). *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State*. Amherst, MA: Levellers Press.
- Bollier, D. y Weston, B. H. (2012). "Green Governance: Ecological Survival, Human Rights and the Law of the Commons", en D. Bollier and S. Helfrich (Eds.) *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State*. Amherst, MA: Levellers Press.
- Caffentzis, G. (2012). "The Making of the Knowledge Commons: From Lobsters to Universities", en *St. Anthony's International Review*, 8(1), pp. 25-42.
- Dalla Costa, M. y Monica, C. (2005). *Nostra Madre Oceano. Questioni e lotta dei movimento dei pescatori*. Roma: DeriveApprodi.
- De Angelis, M. (2007). *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*. Londres: Pluto Press.
- Dowling, E. (2012). "The Big Society, Part 2: Social Value, Measure and the Public Services Act", en *New Left Project*. Disponible en: <http://www.newleftproject.org/>

index.php/site/%20article_comments/the_big_society_part_2_social_value_measure_and_the_public_services_act

- Federici, S. (2010). "Feminism and the politics of the commons in an era of primitive accumulation", en Team Colors Collective (Eds.) *Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States*. Oakland, CA: AK Press.
- Fisher, J. (1993). *Out of the Shadows. Women, Resistance and Politics in South America*. Londres: Latin America Bureau.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2009). *Los Ritmos del Pachakuti. Levantamiento y Movilización en Bolivia (2000-2005)*. México D.F.: Sísifo Ediciones.
- Isla, A. (2009). "Who pays for the Kyoto Protocol?", en A. Salleh (Ed.) *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Economy*. Londres: Pluto Press.
- Linebaugh, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.
- Linebaugh, P. (2012). "Enclosures from the bottom up", en D. Bollier y S. Helfrich (Eds.) *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Amherst, MA: Leveller Press.
- Marx, K. (1967). *Capital, Vol. I*. Nueva York: International Publishers.
- Midnight Notes Collective (1990). *The New Enclosures*. Boston: Midnight Notes.
- Naturenet (2012). *Common land*. Disponible en: <http://naturenet.net>
- Netting, R. (1981). *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Village*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rauber, I. (2002) "Mujeres Piqueteras: El caso de Argentina", en Fenneke Reusoo (Ed.) *Economie mondialisée et identités de genre*. Ginebra: DDC/Unesco/IUED.
- Shiva, V. (1989). *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books.
- Shiva, V. (2005). *Earth Democracy*. Boston: South End Press.
- The Economist (30 de junio de 2012). "Elinor Ostrom, defender of the commons, died on June 12th, aged 78", disponible en: <https://www.economist.com/obituary/2012/06/30/elinor-ostrom> (Consultado el 3 de abril de 2013).
- Woodward, C. (2004). *The Lobster Coast: Rebels, Rusticators, and the Struggle for a Forgotten Frontier*. Nueva York: Penguin Books.
- Zibechi, R. (2012). *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. Oakland: AK Press.

Otros títulos de Tinta Limón Ediciones

El patriarcado del salario.

Críticas feministas al marxismo

Silvia Federici

Revolución en punto cero

Silvia Federici

Un mundo ch'ixi es posible.

Ensayos desde un presente en crisis

Silvia Rivera Cusicanqui

Calibán y la bruja.

Mujeres, cuerpo y acumulación originaria

Silvia Federici

8M. Constelación feminista

¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?

Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar,

Susana Draper, Mariana Menéndez Díaz, Marina

Montanelli, Suely Rolnik

El feminismo es para todo el mundo

bell hooks (Coedición con Traficantes de Sueños)

La gorra coronada. Diario del macrismo

Colectivo Juguetes Perdidos

Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos

Carla Lonzi

De #BlackLivesMatter a la liberación negra

de Keeanga-Yamahatta Taylor

Fight the Power. Rap, raza y realidad

Chuck D

Autonomía y diseño. La realización de lo comunal

Arturo Escobar

Salidas del laberinto capitalista.
Decrecimiento y postextractivismo
Alberto Acosta y Ulrich Brand

Semilla de crápula
Fernand Deligny (Coedición con Editorial Cactus)

Para salir de lo posmoderno
Henri Meschonnic (Coedición con Editorial Cactus)

Derechos de la naturaleza.
Ética biocéntrica y políticas ambientales
Eduardo Gudynas

La noche de los proletarios. Archivos del
sueño obrero
Jacques Rancière

Políticas del acontecimiento
Maurizio Lazzarato

La frontera como método.
O la multiplicación del trabajo
Sandro Mezzadra y Brett Neilson

¡A dordenar! Por una historia abierta
de la lucha social
Raquel Gutiérrez Aguilar

Nuevo activismo negro.
Lecturas y estrategias contra el racismo
en Estados Unidos
Autores Varios

Una historia oral de la infamia.
Los ataques a los normalistas de Ayotzinapa
John Gibler

¿Quién lleva la gorra?
Violencia, nuevos barrios, pibes silvestres
Colectivo Juguetes Perdidos

**Conversaciones ante la máquina.
Para salir del consenso desarrollista**
Autores Varios

Capitalismo, deseo y servidumbre
Frédéric Lordon

**La razón neoliberal.
Economías barrocas y pragmática popular**
Verónica Gago

**La mirada del jaguar.
Una introducción al perspectivismo ameríndio**
Eduardo Viveiros de Castro

Por Atrevidos. Politizaciones en la precariedad
Colectivo Juguetes Perdidos

BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.tintalimon.com.ar

DISTRIBUYE:
La Periférica Distribuidora
www.la-periferica.com.ar



Esta edición de 1000 ejemplares de
Los límites del capital se terminó de
imprimir en Imprenta Dorrego, en Buenos
Aires, en octubre de 2018.

GEORGE CAFFENTZIS (1945) ES FILÓSOFO, PROFESOR Y MILITANTE NORTEAMERICANO. ES FUNDADOR DEL MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE JUNTO CON SILVIA FEDERICI Y PETER LINEBAUGH. PARTIENDO DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL MARXISMO, LOS CUALES MOVILIZA CON CREATIVIDAD Y PROFUNDIDAD PARA ANALIZAR EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO, CONSTRUYE SUS RAZONAMIENTOS VALIÉNDOSE TANTO DE LAS PROPUESTAS MONETARIAS DE UN OBISPO IRLANDES DEL SIGLO XVIII COMO DE LAS CONSIGNAS CALLEJERAS CONTRA LA GUERRA DE IRAK. LA HISTORIA, LA FILOSOFÍA Y LAS LUCHAS CALLEJERAS ALIMENTAN POR IGUAL SU ESCRITURA.

ESTE LIBRO QUIERE SER UNA INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE ESTE PENSADOR INÉDITO EN CASTELLANO, POR LO QUE RECOGE DIFERENTES VETAS DE SU TRABAJO. LOS TEMAS DE LOS ENSAYOS REUNIDOS SON LA VIDA COTIDIANA A LA SOMBRA DE UNA ECONOMÍA DE ENDEUDAMIENTO Y LAS FUGAS POSIBLES; LA DISCUSIÓN CON QUIENES AFIRMAN QUE EL CAPITAL TIENE SU LÍMITE EN EL AGOTAMIENTO DE SU BASE ENERGÉTICA; LA FILOSOFÍA DEL DINERO DE GEORGE BERKELEY Y EL MONETARISMO; LOS COMUNES Y EL NUEVO CICLO DE ACUMULACIÓN ORIGINARIA. EN TODOS RESUENA UNA CONVICCIÓN: LOS LÍMITES DE LA ACUMULACIÓN DEL CAPITAL SON SUBJETIVOS, LOS PONEN QUIENES SE ORGANIZAN PARA RECHAZAR EL CHANTAJE DEL CAPITAL.

ISBN 978-987-3697-43-3



9 789873 687433

**FUNDACIÓN
ROSA
LUXEMBURGO**



GEORGE CAFFENTZIS • LOS LÍMITES DEL CAPITAL

